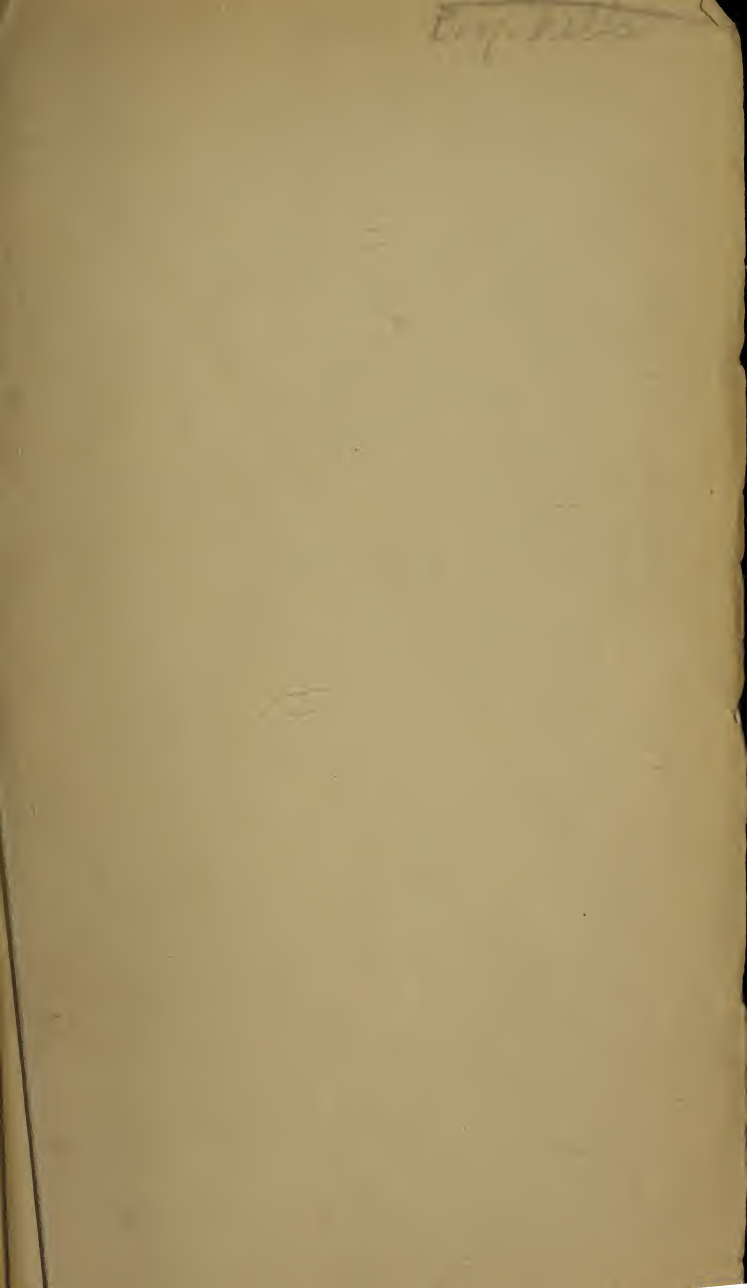
BIBLIOTHÈQUE PHILOSOPHIQUE

F.-W. SCHELLING

ESSAIS

TRADUITS ET PRÉFACÉS PAR
S. JANKÉLÉVITCH

AUBIER
ÉDITIONS MONTAIGNE



SCHELLING

ESSAIS

BIBLIOTHÈQUE PHILOSOPHIQUE

SCHELLING

ESSAIS

TRADUITS ET PRÉFACÉS PAR

S. JANKÉLÉVITCH

AUBIER
ÉDITIONS MONTAIGNE, 13, QUAI CONTI, PARIS

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

*Après Kant et Fichte, dont il fut pendant quelque temps le disciple et admirateur enthousiaste, Schelling est, avec Hegel, un des représentants les plus brillants de ce mouvement idéaliste qui, après l'époque de l'*Aufklärung, *avait engagé la pensée allemande et, avec elle, la pensée européenne dans des voies tout à fait nouvelles, en amenant la rupture définitive avec le dogmatisme qui avait régné jusqu'alors et en imprimant à la philosophie une orientation critique. Si Schelling est moins connu que ses aînés, Kant, Fichte et même que son ami Hegel, de cinq années plus âgé que lui, c'est parce que, doué d'un esprit plus souple et plus dynamique, il ne savait pas se contenter de résultats une fois acquis ; il se sentait toujours poussé en avant et faisait de chaque étape franchie le point de départ de nouveaux développements. Aussi sa philosophie se présente-t-elle, non sous l'aspect d'un système achevé, reposant sur un certain nombre d'idées-maîtresses, faciles à dégager et à mettre en relief, mais comme une progression ininterrompue, une création continue, une ascension incessante vers des sommets de plus en plus élevés, une recherche infatigable d'horizons de plus en plus vastes. C'est ce qui n'a pas laissé d'embarrasser certains historiens de la philosophie qui ne se sont pas toujours rendu compte que, plutôt que d'un système ou de plusieurs systèmes, on se trouve, dans le cas de Schelling, devant les phases successives de l'évolution d'une pensée originale et riche en possibilités.*

Né en 1775, Schelling est entré dans la carrière philosophique, à peine âgé de 20 ans. Fils de pasteur, ou plutôt d'un professeur de séminaire protestant, il était destiné à suivre la même voie que son père ; après des études primaires dans sa petite ville natale, au cours desquelles il fit preuve d'une telle précocité intellectuelle que ses maîtres avaient déclaré qu'ils n'avaient plus rien à lui apprendre, il quitta l'école pour rentrer chez lui et travailler sous la direction paternelle. Il avait alors 11 ans. Quatre années plus tard, en 1790, son père le fit entrer au séminaire de Tübingen où lui-même

enseignait alors. Il y resta quatre ans en compagnie de condisciples de quatre à cinq ans plus âgés que lui, les dépassant tous par sa finesse d'esprit, la profondeur de son intelligence, et sa facilité à s'assimiler les matières les plus ardues.

Inutile de dire que les études théologiques représentaient presque tout l'enseignement du séminaire. La philosophie n'y occupait qu'une place tout à fait secondaire ou, plus exactement, à peu près inexistante. Il y régnait une sorte de « syncrétisme philosophico-théologique », très en honneur dans les milieux protestants d'alors, qui utilisait, jusqu'à en abuser, les postulats pratiques de Kant et sa théorie de l'interprétation morale, pour justifier le supranaturalisme, en lui donnant une teinte rationnelle, et pour défendre un rationalisme à tendance cléricale. On cherchait ainsi à établir un compromis entre la raison et la non-raison, en extrayant du système de Kant quelques ingrédients à l'aide desquels on fabriquait, pour nous servir des termes mêmes de Schelling, « tanquam ex machina *sur* quodcumque locum theologicum, *des sauces tellement fortes que la théologie, qui commençait déjà à devenir hectique, devait, espérait-on, s'en trouver mieux portante que jamais* ».

Les quelques lectures philosophiques que le jeune Schelling eut l'occasion de faire pendant son séjour au séminaire de Tübingen suffirent à lui ouvrir les yeux sur ce qu'il y avait de non-conforme, et même de contraire à l'esprit critique dans cette manière de faire servir le criticisme kantien à des buts confessionnels. Il ne tarda pas à se rendre compte qu'il y avait dans le Kantisme autre chose que ce qu'y voyaient les théologiens pseudo-kantiens, et qu'il recélait des possibilités de développement inaccessibles à leurs epsrits enchaînés à des dogmes.

Tout en continuant à suivre le programme du séminaire, il ne profita pas moins de son séjour pour enrichir ses connaissances philosophiques, réfléchir à des questions qui dépassaient le cadre de ce programme et s'armer en vue des luttes qu'il prévoyait déjà.

Même à l'intérieur de ce programme, les études bibliques le mirent en présence de questions qui lui fournirent l'occasion de s'élever au-dessus du point de vue dogmatique et traditionnel, en leur appliquant la méthode historico-critique. C'est ce qu'il fit dans la thèse qu'il eut à présenter en fin d'études pour l'obtention du grade de magister. *Elle portait sur le sujet suivant : « Essai d'explication critique et philosophique du plus ancien philosophème relatif à l'origine du mal humain ». Dans ce travail, qu'il publia l'année suivante avec plus de développements, sous le titre : « Des mythes, des légendes historiques et des philosophèmes du monde le plus ancien », il formule pour la première fois les idées qui seront beaucoup plus tard le fondement de sa « Philosophie de la Mythologie ». Il y montre déjà l'intérêt qu'il ne cessera de porter aux représentations religieuses, conçues par lui comme des productions involontaires et inconscientes de l'imagination primi-*

tive qui les extériorise sous la forme de mythes. Ceci l'amène à parler du rôle du mythe dans l'évolution religieuse de l'humanité et de l'appliquer au récit biblique du péché originel. A la base de ce récit se trouve un philosophème dont l'origine remonte certainement à la sagesse des prêtres égyptiens et à l'écriture hiéroglyphique. Moïse était familiarisé avec l'une et avec l'autre. Il s'est inspiré d'une doctrine sacerdotale égyptienne, exposée en caractères hiéroglyphiques, ce qui donne l'explication de l'arbre et du serpent qui figurent dans le récit.

Schelling montre déjà qu'il est attiré vers la philosophie dans ce qu'elle a de poétique, et vers la poésie dans ce qu'elle a de philosophique. On saisit ses affinités avec l'esprit romantique de son temps, et il est permis de considérer comme tout à fait significatif, qu'après avoir débuté par l'interprétation d'un seul mythe, il ait entrepris d'écrire, un demi-siècle plus tard, à la fin de sa carrière, une « Philosophie de la Mythologie ». Dans le même ordre d'idées, il écrivit, avant de quitter le « Stift » de Tübingen, une autre étude de critique historique : « De Marcione Paulinarum epistolarum emendatio ».

Mais déjà il sentait s'affirmer de plus en plus sa vocation philosophique proprement dite. Dans une lettre du 5 janvier 1795, il annonce à son ami Hegel qu'il considère désormais les études théologiques et même les recherches de critique historique comme une chose accessoire et qu'il est décidé à se consacrer tout entier à la philosophie. « Qui, dit-il, peut s'enterrer dans la poussière de l'antiquité, alors que les exigences de son propre temps se dressent impérieuses devant lui ? » La critique historique ne lui paraît plus une arme suffisamment efficace dans la lutte contre le syncrétisme philosophico-théologique et contre la théologie kantianisante où il voit une offense à la philosophie aussi bien qu'à la religion.

Cette arme efficace, il l'aperçoit tout d'abord dans la philosophie de Fichte dont il devient d'emblée un partisan enthousiaste, Fichte ayant, dit-il, mis en évidence le noyau caché du criticisme kantien, en faisant du moi, *de l'acte vivant de la conscience, le centre d'un système philosophique complet et achevé. Schelling est un des premiers qui aient compris Fichte, un des premiers adeptes et des premiers exégètes du plus radical des Kantiens. Il publia en septembre 1794 un petit ouvrage « sur la possibilité d'une forme de philosophie en général », dans lequel il développait les idées mêmes que Fichte avait exposées quelques mois auparavant dans sa recension d' « Enésidème » du professeur Schulze, de Göttingen, et, un peu plus tard, dans un petit livre « sur le concept de la* Wissenschaftslehre ».

*
* *

Après avoir terminé ses années d'apprentissage au séminaire de Tübingen, Schelling accepta une place de précepteur auprès de deux jeunes gens qu'il

devait accompagner dans une tournée à travers l'Allemagne et même, éventuellement, dans un voyage à l'étranger, notamment à Paris. Mais si cette dernière partie du programme ne put être réalisée, à cause des événements qui se déroulaient alors en France, Schelling eut du moins l'occasion, grâce à sa nouvelle situation, de visiter les principaux centres intellectuels et artistiques de l'Allemagne et d'en rapporter des impressions qui contribuèrent à enrichir sa culture générale.

Il prit congé de ses élèves à Leipzig en 1798, décidé à se consacrer exclusivement à la philosophie, et il commença des démarches en vue d'obtenir une chaire universitaire. Il songea tout d'abord à l'Université de Tübingen où il aurait été heureux de revenir comme professeur trois ans seulement après y avoir été étudiant ; mais les démarches n'ayant pas abouti de ce côté, il fut nommé à l'Université d'Iéna, grâce à l'intervention de Fichte et de Gœthe que le premier ouvrage de Schelling sur la Naturphilosophie *avait vivement intéressé. Ce fut en juillet 1798. Comme il ne devait entrer en fonctions qu'en octobre, il profita des quelques semaines dont il disposait encore pour faire un séjour à Dresde. Là il assista aux débuts de la formation de l'école romantique, dont les frères Schlegel étaient en train d'élaborer le programme littéraire, philosophique et esthétique. Il ne tarda pas à se lier avec eux, puis à nouer des relations avec Novalis et d'autres adeptes de la future école romantique qu'unissait une commune admiration pour la philosophie de Fichte et la poésie de Gœthe. Fr. Schlegel ne disait-il pas qu'avec la Révolution française, Wilhelm Meister et la philosophie de Fichte étaient les plus grands événements du siècle ? La fréquentation de ce petit cercle des premiers romantiques, les conversations et les discussions qu'il put échanger avec eux pendant les quelques semaines de son séjour à Dresde, exercèrent une influence considérable sur l'évolution intérieure de sa pensée. En quittant Dresde, pour aller prendre possession de sa chaire à Iéna, il était déjà tout acquis au romantisme, tout prêt à traduire en termes philosophiques les idées et les tendances du romantisme naissant. A vrai dire, il ne s'agissait pas d'une conversion : romantique, Schelling l'était de tempérament ; mais la fréquentation des représentants avoués du romantisme lui révéla ses propres tendances et fut pour lui un encouragement à persévérer dans la voie où il se trouvait déjà engagé.*

Nous n'avons pas à retracer ici l'histoire de l'école romantique. Rappelons seulement qu'à la suite d'un désaccord avec Schiller, les frères Schlegel, qui avaient jusqu'alors collaboré aux « Horen » de la Literaturzeitung, *éprouvèrent le besoin d'avoir leur propre périodique et fondèrent l'*Athenaeum. *Friedrich Schlegel, laissant son frère à la tête du groupe de Leipzig, se rendit à Berlin où il ne tarda pas à entrer en relations avec Schleiermacher, Tieck et les autres, et à constituer ainsi un second groupe. Chacun de ces deux groupes comptait parmi ses adhérents une femme : celui de Berlin,*

Dorothea Veit, la fille du philosophe Mendelssohn, amie de Schleiermacher; celui d'Iéna, Caroline Schlegel. L'une et l'autre étaient parfaitement capables, non seulement de comprendre la philosophie de Fichte et la poésie de Gœthe, mais aussi de vivre, pour ainsi dire, et de découvrir intuitivement les traits communs à ces deux manifestations en apparence si dissemblables. Elles entrevoyaient vaguement la possibilité d'une synthèse des idées philosophiques de Fichte et de la vision du monde de Gœthe ; mais ce fut à Schelling qu'échut la mission de réaliser cette synthèse, en saturant pour ainsi dire la Wissenschaftslehre *d'idées empruntées à Gœthe et en faisant jaillir du* moi *créateur la nature créatrice. Sans vouloir diminuer les mérites personnels de Schelling, on est en droit de se demander si, en tant qu'héritier de Fichte et de Gœthe, il se serait aussi brillamment acquitté de la tâche à laquelle il s'était voué, sans l'influence de Caroline qui a été sa femme et, en même temps, sa muse pendant dix ans, ces dix années les plus heureuses et les plus fécondes de sa vie.*

*
* *

Une des principales caractéristiques de sa philosophie, une des tendances dominantes de son esprit, c'est la recherche de l'unité, de l'universalité. Cette tendance, il la partageait avec son époque qui ne vivait que sous le signe de l'unité et cherchait à l'obtenir dans tous les domaines. La Révolution française voulait édifier un État rationnel, à base de liberté et d'égalité, un État sans différences de classes, un État ne reconnaissant qu'une seule religion, celle de la Raison, à l'exclusion de toute autre confession. Après avoir réalisé à l'intérieur la République une et indivisible, elle s'était engagée dans la voie de la propagande guerrière qui ne tarda pas à s'orienter vers la conquête du monde et la constitution d'un nouvel Empire universel. C'est cette tendance à l'unité qui la fit dégénérer en césarisme à la fois intérieur et extérieur. Ceux qui l'avaient saluée avec joie vouaient également leur admiration au César, à cette « âme cosmique «, comme l'appelait Hegel, parce qu'ils voyaient en lui l'incarnation de la toute-puissance et de l'unité politique et morale du monde.

Cette tendance à l'unité se manifestait également dans l'art, la science, la philosophie et la poésie. On voulait avoir une conception du monde faite d'une seule pièce, ce qui ne pouvait être obtenu qu'en ramenant toute la connaissance à un seul principe. Telle fut en effet la tâche que s'imposa la philosophie allemande, et c'est sous la poussée de cette tendance qu'on eut l'idée de tirer Spinoza de l'oubli où on l'avait laissé pendant plus d'un siècle, les assoiffés d'unité ayant découvert dans sa philosophie la source propre à les désaltérer. La profonde influence qu'avait exercée la Wissenschaftslehre *et l'accueil enthousiaste qu'elle avait reçu tenaient justement*

l'unité, à l'universalité de son principe. Mais ce besoin d'unité, peu de philosophes l'éprouvèrent au même degré que Schelling. Tout en discutant avec Fichte, tout en s'inspirant de son idéalisme, il avait ses regards fixés sur Spinoza comme sur son étoile polaire.

La même tendance, comme nous l'avons dit, se faisait jour dans l'art, et surtout dans la poésie; non seulement elle s'y faisait jour, mais elle inspirait toute la production artistique, toute la création poétique. L'imagination et la poésie, disait-on, doivent être maîtresses de tout; la nature et l'histoire sont le poème divin que seule la poésie, création du génie humain, est capable de déchiffrer et d'interpréter. C'est ainsi que la poésie est, à la vérité, la plus haute réalité, à la fois modèle et image. Sans elle, il n'y a ni connaissance vraie, ni religion véritable, ni culture vraiment universelle. Pour acquérir cette culture, il faut se familiariser avec la poésie universelle, il faut s'assimiler les œuvres des grands poètes de l'humanité, pour remonter jusqu'à la source d'où elles ont jailli, et faire siens les sentiments et les pensées qui les ont inspirées. C'est ainsi que Fr. Schlegel aurait voulu être le Winckelmann de la poésie grecque; son frère Wilhelm traduisait Shakespeare, Tieck se mettait de même au Don Quichotte, Gries au Torquato Tasso; l'aîné des Schlegel étendait ses recherches poétiques à Dante et commençait à s'intéresser à la poésie hindoue; lui et Gries devaient traduire plus tard Calderon. L'empire universel de la poésie, auquel rêvaient les romantiques s'élargissait; ces traductions d'œuvres poétiques et ces recherches sur les créations poétiques étrangères ne sont pas de simples travaux d'érudition, mais ont pour but la conquête du plus grand nombre de provinces du seul et unique empire poétique. La soif d'unité et d'universalité qui tourmente cette génération néo-poétique explique (abstraction faite de raisons d'ordre secondaire) comment et pourquoi les mêmes esprits qui avaient commencé par la glorification de la Révolution française ont fini par celle de l'Église catholique. Il ne s'agissait pas d'un reniement, mais, au contraire, du refus d'admettre la possibilité de contraires inconciliables, irréductibles à l'unité. Alors que Schlegel rêve encore de révolution universelle, Novalis s'enthousiasme pour l'église universelle. A leurs yeux, il n'y a entre ces deux rêves rien d'incompatible.

Lorsque Schelling publia ses premiers travaux sur la Naturphilosophie, *ceux-ci furent accueillis par ses amis romantiques comme une expression philosophique de leurs rêves, désirs et aspirations poétiques, comme une transposition dans le langage humain du langage divin de la grandiose épopée de la nature, comme une annexion de la science de la nature au grand empire universel de la poésie. Voici, par exemple, ce qu'écrivait en 1800 l'aîné des Schlegel à Schleiermacher: « Je vois en esprit les vrais physiciens passer de plus en plus dans notre camp. Il y a là vraiment quelque chose de contagieux, d'épidémique. Le processus de dépoétisation a assez duré, il est temps de poétiser à nouveau l'eau, l'air, le feu, la terre. Gœthe*

a longtemps illuminé l'horizon de ses éclairs poétiques; l'orage poétique qu'il avait préparé éclate enfin et les gens, dans leur précipitation, ne savent plus à quel appareil rouillé il doivent recourir pour le planter sur leurs maisons afin de les préserver de la foudre poétique. Spectacle à la fois grandiose, réjouissant et amusant » (Aus Schleiermachers Leben, *III, p. 182 et suiv.*).

* * *

N'oublions pas cette tendance fondamentale de la philosophie de Schelling, tendance qui, avons-nous dit, lui était commune avec son siècle : tendance à l'unité et à l'universalité. C'était également celle de Fichte qui, en édifiant son système, avait constamment sous les yeux celui de Spinoza : il pensait qu'ayant pour point de départ l'unité de toutes choses, Dieu ou la Substance, ce système ne laisserait rien à désirer, si seulement il ne faisait abstraction de la conscience, du « je suis ». Tel était aussi l'avis de Schelling. Le passage de Fichte à Spinoza était d'autant plus facile que leurs deux systèmes occupaient les deux bouts d'une seule et même ligne droite. C'est ce chemin menant d'un système à l'autre que Schelling se proposa de parcourir, et il se mit à étudier avec passion l' « Ethique » de Spinoza. « Je travaille à présent, écrivait-il à son ami Hegel (après avoir *reçu la* « Grundlage der Wissenschaftslehre »*), à une éthique à la Spinoza, très heureux si je puis être le premier à saluer le nouveau héros Fichte dans le pays de la vérité* ». *Et, dans un essai intitulé : « Le* moi *comme principe de la philosophie* », *il cherche à présenter l'idée fondamentale de Fichte sous une forme spinoziste, à examiner les idées métaphysiques du spinozisme du point de vue de la* Wissenschaftslehre. *Il partage tout à fait l'opinion de Fichte quant à la différence qui sépare son système de celui de Spinoza. Il s'agit de trouver la raison dernière de la réalité de tout savoir. Cette raison ne peut être constituée que par quelque chose d'inconditionné. Or, le seul objet inconditionné est le Moi Absolu. Sa réalisation ne dépend d'aucune condition extérieure. Aussi est-ce le Moi Absolu qui constitue le vrai principe de la philosophie. Spinoza a très bien vu que c'est dans l'inconditionné qu'il fallait chercher le point de départ. Mais son erreur avait consisté à chercher l'inconditionné là où il ne fallait pas, c'est-à-dire en dehors du Moi. Aussi a-t-il abouti à un dogmatisme achevé, alors que la philosophie qui prend pour point de départ le Moi Absolu est une philosophie éminemment et essentiellement critique. Malgré cette erreur, Spinoza a réussi à caractériser l'inconditionné d'une façon qui ne laisse rien à désirer, car tout ce qu'il dit de la Substance peut s'appliquer mot pour mot au Moi Absolu. Le système de Fichte et celui de Spinoza peuvent être considérés, pour cette raison, comme également justifiés et également bien fondés : l'un et l'autre, loin d'être de simples artifices ou jeux d'esprit, sont des produits nécessaires de l'activité pratique de l'homme, des*

produits ayant leur source dans ce qui constitue l'essence même de l'homme. Aucun système, en effet, ne se laisse réfuter à l'aide d'arguments purement théoriques. L'efficacité d'un système ne se prouve que pratiquement, c'est-à-dire qu'un système n'est vrai que si on réussit à le réaliser en soi. Les deux systèmes dont il s'agit, celui de Fichte et celui de Spinoza, portent sur le même problème, qui n'est d'ailleurs pas celui de l'Inconditionné, de l'Absolu, de Dieu à proprement parler, car l'Inconditionné comme tel échappe à toute discussion. Le vrai problème est celui des rapports entre l'Inconditionné et le conditionné, *et il ne peut être résolu que pratiquement,* par nous, *c'est-à-dire par le conditionné, et seulement à la faveur de la liberté.*

La question qui se pose est donc celle-ci : comment nous, qui sommes le fini, pouvons-nous nous élever à l'infini? A cette question deux réponses sont possibles : l'une a été proposée par Fichte, l'autre par Spinoza. Celui-ci, fidèle à son dogmatisme, conclut à l'impossibilité du passage de l'Infini au Fini, de Dieu au monde, le monde et nous-mêmes n'étant que des accidents de la Substance Infinie. — Mais la signification pratique de cette doctrine, signification sur laquelle son auteur lui-même insiste expressément est celle-ci : abolis ton propre Moi, supprime-toi en te soumettant à la Causalité Absolue, comporte-toi passivement à l'égard de la puissance infinie de Dieu. Ainsi parle le dogmatisme. Quant au criticisme, représenté par la théorie de Fichte, le but dernier qu'il poursuit se rapproche bien de celui du dogmatisme, mais en apparence seulement. S'il exige, lui aussi, en dernier lieu, la fusion avec l'Infini, il voit dans cette fusion une tâche qui s'impose à l'activité de l'homme, une tâche à la réalisation de laquelle il doit tendre sans cesse et qu'il ne réussira peut-être jamais à réaliser complètement. On voit ainsi la différence qui sépare le criticisme du dogmatisme. L'un et l'autre, encore une fois, cherchent *à résoudre le même problème : celui de l'identité du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi. L'un et l'autre voient dans cette identité le but des aspirations humaines, un postulat pratique. Mais alors que pour le dogmatisme cette identité se présente sous l'aspect d'un* état absolu, *elle est, pour le criticisme, une* tâche infinie. *Le dogmatisme comporte la passivité illimitée, le criticisme, l'activité illimitée du sujet. Le dogmatisme est une philosophie statique, le criticisme une philosophie dynamique. Le postulat dogmatique ordonne : « Supprime-toi, cesse d'être ! » Le postulat criticiste : « Sois et deviens ! » Les deux systèmes s'accordent dans leur exigence d'identité, mais ils s'opposent par les moyens dont ils entendent réaliser cette identité : nécessité et soumission d'une part, liberté de l'autre.*

Cette comparaison entre le criticisme de Fichte et le dogmatisme de Spinoza, que Schelling reprend d'ailleurs pour la traiter d'une façon plus détaillée dans ses « Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme » (1795), ressort tout à l'avantage du premier. Cependant il n'en reste pas moins que Schelling ne peut se défendre d'une certaine sympathie secrète

pour le quiétisme spinoziste, pour l'abandon désintéressé à l'Absolu, pour l'idée (qui était également chère à Schleiermacher) de l'identité de la moralité et du bonheur. Mais il y a plus : il commence à juger les différentes conceptions de la vie et du monde, non seulement d'après leur vérité qu'il réduit, à l'exemple de Fichte, à leur valeur morale, mais aussi, selon l'exemple de Schiller, à juger de leur valeur morale d'après leur valeur esthétique. Il trouve à ce calme abandon à l'Infini, à ce « repos dans les bras du monde » un côté esthétique sur lequel il insiste avec chaleur. Il procède de même à l'égard de l'intuition, base de la tragédie grecque, d'après laquelle il existe une puissance objective infinie, contre laquelle on n'en doit pas moins lutter, tout en étant certain de la défaite. Bref, on découvre d'ores et déjà chez Schelling des tendances et des besoins esthétiques qui cadraient mal avec le moralisme abstrait de Fichte, avec son aspiration infinie à la liberté. Nous assistons là au premier écart de Schelling du fichtéanisme pur, à ses premières tentatives d'orientation vers une conception du monde plus poétique, plus conforme à l'esprit du romantisme.

*
* *

La maturation philosophique de Schelling s'est effectuée sur un rythme d'une rapidité étonnante. En 1791, c'est-à-dire à l'âge de 16 ans, il avait achevé sa première initiation à la CRITIQUE DE LA RAISON PURE *de Kant. Trois ans plus tard, il se trouve en plein accord avec Fichte et partisan sans réserves de la* Wissenschaftslehre *et, après avoir maintenu cet accord pendant trois autres années, il s'aperçoit que la* Wissenschaftslehre *comme telle est une philosophie unilatérale, ayant besoin d'être complétée, en tant que philosophie du Moi, par une philosophie de la nature.*

S'agissait-il vraiment, dans l'esprit de Schelling, d'un simple développement du fichtéanisme, ou bien d'un abandon des principes sur lesquels reposait celui-ci, d'un divorce plus ou moins ouvert d'avec celui auquel il était redevable de son éveil philosophique et avec lequel il semblait s'être identifié au point qu'encore « magister » à Tübingen, on l'appelait le « deuxième fondateur de la Wissenschaftslehre *» ? Cette identification allait jusqu'à l'emploi des mêmes termes pour définir et caractériser la philosophie du Moi. Voici, à titre d'exemple, un passage de Schelling : « La philosophie doit partir de l'inconditionné. La question qui se pose à ce propos est de savoir où réside cet inconditionné : dans le moi ou dans le non-moi ? En répondant à cette question, on répond à tout. Pour moi, le principe suprême de toute philosophie est constitué par le Moi Absolu, c'est-à-dire par le Moi en tant que Moi pur, non encore conditionné par les objets, mais jouissant d'une pleine liberté. La liberté est l'alpha et l'oméga de toute philosophie »* (Aus Schellings Leben, *I, p. 76). Et voici comment définit sa philosophie Fichte lui-même, dans une lettre à Reinhold : « Mon système est du*

commencement à la fin une analyse du concept de liberté, *et sous ce rapport on ne peut lui opposer aucune objection, car il ne comporte aucun autre ingrédient.* » (*Cité par Kuno Fischer:* « Geschichte der neueren Philosophie », *V, p. 443*).

Après un accord aussi intime, après tant de déclarations enthousiastes (comme celle-ci, par exemple : « Fichte portera la philosophie à une hauteur qui donnera le vertige à la plupart de nos Kantiens actuels »), *il est difficile de croire à une rupture, de la part de Schelling du moins, car, en ce qui concerne Fichte, il verra dans le passage à la* Naturphilosophie *une véritable solution de continuité, une sorte de reniement par son plus cher disciple de ce qu'ils avaient jusqu'alors adoré en commun.*

Nous allons examiner brièvement les raisons qui justifient cette orientation de Schelling vers la Naturphilosophie *et les rapports qu'elle présente avec la* Wissenschaftslehre.

*
* *

Rappelons-nous que, de toutes les sciences, les sciences de la nature ont toujours été celles qui ont imprimé à la philosophie l'impulsion la plus forte et ont le plus contribué à l'engager dans de nouvelles directions. C'est sur le tronc de la physique que s'est épanouie la plus ancienne philosophie, l'apogée de la philosophie grecque ayant coïncidé, d'après Aristote, avec celui des sciences de la nature grecques. Les spéculations théologisantes de la scolastique médiévale ont bien été une excellente discipline pour la formation et l'assouplissement de la raison raisonnante, mais n'ont contribué en rien à la solution des plus hauts problèmes. Un nouvel essor de la philosophie ne s'est produit qu'à l'époque de la Renaissance en Italie, avec le réveil de l'amour et de l'intérêt pour la nature, pour la réalité dans toutes ses manifestations vivantes. Dans sa lutte contre les abstractions et l'irréalisme de la scolastique, Bacon inaugura sa réforme de la science et proclama que l' « interprétation de la nature » constitue le but qu'on ne peut atteindre sans l'aide de la philosophie et que seule l'étude de la nature dans un esprit philosophique peut amener à obtenir la solution des plus graves et des plus hauts problèmes de la science. Kant lui-même, le plus grand réformateur de la philosophie, n'a abordé l'étude de la vie de l'esprit qu'après avoir approfondi les problèmes que comportent les sciences de la nature. Il a appliqué les résultats de sa critique, non seulement aux sciences morales, mais aussi aux sciences exactes, aux sciences de la nature, et nous pouvons dire d'ores et déjà que ce qui fait la faiblesse, l'étroitesse, voire la caducité de la spéculation de Fichte, c'est de n'avoir utilisé et développé que le seul côté moral de la philosophie, de s'être enfermée totalement dans le monde intérieur, de s'être détournée de la réalité extérieure avec toute sa richesse et toute sa variété. Et il a procédé de la sorte à une époque où l'intérêt pour la nature et pour la vie dans toutes

leurs manifestations s'était réveillé comme après un long sommeil, où les découvertes ne cessaient de s'accumuler dans tous les domaines, en transformant radicalement les idées qu'on se faisait jusqu'alors sur la nature, dont on ne voyait que la surface, en apparence monotone et uniforme. On se trouva en présence de forces dont on ne soupçonnait pas l'existence et de manifestations dont quelques-unes étaient peut-être connues, mais étaient acceptées comme des manifestations banales, que le sens commun suffisait à expliquer. Les nouvelles découvertes, celles de Galvani, de Volta, de Lavoisier, de Cavendish, de Blumenbach, de Cuvier, de John Brown, etc. ont révélé aux yeux éblouis des gens cultivés que la richesse de la nature dépassait tout ce que l'imagination humaine était capable de concevoir, que les explications dont on s'était contenté jusqu'alors n'étaient plus valables et qu'à moins de vouloir s'en tenir à la simple constatation de faits, il fallait en chercher de nouvelles. Or, l'esprit humain ne s'est jamais contenté de la constatation pure et simple de faits, il a toujours cherché à en obtenir l'explication, à en tirer des conclusions tant théoriques que pratiques, une conception du monde et des règles pour la vie. Et il n'est pas exagéré de dire que l'efficacité pratique des conclusions tirées d'une découverte est toujours en rapport avec la valeur de son explication théorique.

Il ne suffit pas de connaître des faits : ceux-ci n'acquièrent toute leur valeur que dans la mesure où l'on réussit à les rattacher les uns aux autres, à les ramener à un ou plusieurs principes généraux, et à les en déduire a posteriori. *Autrement dit, dans la mesure où la philosophie suit pas à pas le travail de la science, reprend ses résultats, les soumet à une critique approfondie, leur assigne le rang qu'ils doivent occuper dans l'ensemble de la science et dégage leurs rapports avec d'autres résultats obtenus soit dans la même branche scientifique, soit dans des branches voisines ou même éloignées. C'est ainsi que la philosophie de la nature a pour but et pour mission de compléter les sciences de la nature, sans les doubler, sans empiéter le moins du monde sur leurs domaines propres.*

C'est justement ce qui s'est produit à cette époque de la fin du XVIIIe et du commencement du XIXe siècles, à l'époque du romantisme. On y constate un parallélisme étroit entre l'essor scientifique et l'essor philosophique, et s'il y eut alors des savants qui n'étaient pas seulement des savants, il y eut aussi des philosophes et des poètes qui, sans être spécialisés dans une science quelconque, n'en contribuèrent pas moins, par leurs généralisations et anticipations ingénieuses, souvent géniales, aux progrès de la science. Cette collaboration de savants proprement dits et de non-savants constitue un des traits caractéristiques de cette époque qui ne connaissait pas encore le pédantisme et l'exclusivisme professoral et ne voyait pas dans ceux qui n'étaient pas sacrés spécialistes des outsiders *se mêlant de ce qui ne les regarde pas.*

Telle était l'atmosphère intellectuelle et spirituelle au moment où Schelling,

après trois années d'étroite collaboration avec Fichte, pendant lesquelles il n'avait cessé de développer, d'interpréter et de propager ses idées, finit par s'apercevoir que celles-ci, justes en soi, ne s'appliquaient qu'à une partie de la réalité, ne tenaient compte que d'un seul côté du criticisme Kantien et n'étaient pas au niveau des tendances générales de l'époque.

En passant de la Wissenschaftslehre *à la* Naturphilosophie, *Schelling pouvait donc être sincèrement convaincu que celle-ci constituait le prolongement naturel et nécessaire de celle-là, un développement qui, tout en restant dans la ligne du fichtéanisme, ne pouvait servir qu'à le rapprocher davantage du véritable kantisme : Kant approfondi par Fichte, Fichte complété par Kant, telle était la bannière sous laquelle il se lança dans le mouvement scientifique. N'est-ce pas, devait-il penser, rester fidèle à la fois à Kant et à Fichte que de « voir dans le système de la nature le système de notre esprit ? »*

Voyons d'un peu près comment Schelling s'est acquitté de la tâche qu'il avait entreprise et qui consistait à démontrer l'identité de l'esprit et du système de la nature, en complétant le fichtéanisme par ce qui lui manquait de kantisme.

* * *

On connaît les arguments par lesquels Kant avait essayé dans sa « Critique du Jugement », *de démontrer l'existence d'un principe téléologique dans la nature. Si rien dans la nature, disait-il, ne s'accomplit en vue d'une fin, ses produits organiques nous paraissent inexplicables. Si les fins auxquelles ces produits répondent sont des fins extra-naturelles, si elles sont imposées par une intelligence divine, les produits sont d'ordre technique, non organique, ils sont accidentels, et non nécessaires ni conformes à la nature ; bref, ce sont des produits, non organiques, mais artificiels et arbitraires, sans rapport avec l'idée de la nature.*

Les corps organiques doivent donc répondre à des fins internes, purement naturelles. Mais, alors, une question se pose : cette finalité que nous attribuons aux produits de la nature est-elle réelle ou n'existe-t-elle que dans notre représentation ? Est-elle immanente aux processus de la nature ou découle-t-elle seulement de notre jugement ? Kant niait la réalité et l'immanence de la finalité naturelle ; il ne voyait dans celle-ci qu'une conclusion subjective, un produit de notre jugement et la rangeait parmi les caractéristiques de l'idéalisme transcendantal.

Cette restriction que Kant a imposée à la conception téléologique, il a été donné à Fichte de la dépasser, et il l'a fait en montrant qu'il existe une finalité aveugle, une intelligence inconsciente, que toute activité consciente est précédée d'une activité inconsciente se manifestant par une série de productions nécessaires, qui sont autant de conditions de la conscience et de la connaissance. C'est ce qu'il a montré tout au long dans sa théorie de l'imagination

créatrice, et ce sont les idées s'y rapportant que Schelling a mises à la base de sa Naturphilosophie. *C'est cette théorie de l'intelligence inconsciente, à la fois support et génératrice du moi, qui permit à Schelling de franchir les limites de la téléologie kantienne et de l'idéalisme transcendantal pour s'engager dans la voie de la* Naturphilosophie.

On peut donc définir comme suit l'attitude de Schelling à l'égard de Kant: 1° il voit dans la téléologie interne des produits de la nature une représentation nécessaire ; *2° il considère que partout où il y a finalité, il doit y avoir concept, intelligence, esprit; 3° l'auto-organisation de la matière suppose l'existence d'une intelligence dans la matière, d'un esprit dans la nature. La* Naturphilosophie *de Schelling diffère donc totalement de la conception kantienne, par son affirmation d'une matière douée d'une vie immanente, agissant en vertu de causes internes, bref, par l'affirmation d'une sorte d'hylozoïsme, dont Kant, dans ses* « Prolégomènes métaphysiques à la science de la nature »*, avait dit qu'il était « la mort de la philosophie de la nature* ». *La* Naturphilosophie *apparaît ainsi comme une synthèse de la théorie kantienne de la finalité naturelle et de la théorie fichtéenne d'une intelligence inconsciente.*

Il importe d'avoir bien présentes à l'esprit les principales idées qui sont à la base de la Naturphilosophie *de Schelling. En niant, dit-il, l'existence d'une finalité immanente à la nature, on nie en même temps l'existence dans la nature d'une intelligence inconsciente et que la nature soit un produit nécessaire de l'esprit; or, si la nature n'est pas un produit de l'esprit, elle ne saurait être un objet de l'esprit, autrement dit un objet de connaissance. La nature nous resterait alors à jamais inconnaissable. Il existe, par conséquent, un lien nécessaire entre ces trois notions, dont aucune ne peut être séparée des autres, sans que tout l'édifice de la* Naturphilosophie *s'écroule: finalité immanente de la nature, ou organisation; vie de la nature, ou développement; possibilité de connaître la nature, d'en faire un objet de connaissance.*

Tout cela revient à affirmer que la nature et l'esprit sont inséparables : unité de la nature et de l'esprit. La nature et l'esprit, dit Schelling, ne sont pas des entités différentes, mais forment une seule et même entité. L'esprit se développe et se réalise dans la nature, la nature réalise les lois de l'esprit. « La nature est l'esprit visible, l'esprit la nature invisible. C'est dans cette identité absolue de l'esprit en nous *et de la nature* en dehors de nous *que se trouve la solution du problème de la possibilité de l'existence d'une nature extérieure à nous* ».

*
* *

A mesure que Schelling élaborait sa Naturphilosophie, *il se trouvait en présence de problèmes qui l'amenaient de plus en plus à reconsidérer ses rapports avec la* Wissenschaftslehre. *La première question qu'il eut à se poser*

fut celle de savoir si, dans le système de la philosophie, la Naturphilosophie *devait être considérée comme coordonnée à la* Wissenschaftslehre ou *comme lui étant subordonnée. Si la* Naturphilosophie *était dépendante de la* Wissenschaftslehre, *il en résulterait que la nature ne peut être conçue que comme* objet *de conscience, c'est-à-dire comme simple phénomène. La question qui nous intéresse avant tout est celle de savoir si la nature possède une valeur réelle, ou seulement phénoménale. Si elle n'est que phénomène ou objet de conscience, c'est l'idéalisme de Fichte qui représente la vérité, et la conscience (le Moi) est la chose première, originelle, inconditionnée. Si, au contraire, la nature possède une réalité indépendante, antérieure à la conscience et conditionnant celle-ci, la* Naturphilosophie *constitue l'* « *interprétation physique de l'idéalisme* », *la séparation de la nature, opérée par la conscience, est* « *conforme aux intentions de la nature elle-même* », *et* « *l'homme est un idéaliste, non seulement aux yeux du philosophe, mais, pour ainsi dire, aux yeux de la nature* ».

C'est justement ce qui échappe généralement au philosophe. Comme c'est la conscience qui se présente à lui en premier lieu, il en conclut qu'elle est antérieure à tout le reste, alors qu'en réalité la conscience n'est pas autre chose que l'objet porté à la puissance la plus élevée. Le philosophe ne tient pas compte de la préhistoire de la conscience, il considère celle-ci comme autochtone, comme née par génération spontanée. C'est en cela que consiste l'erreur de l'idéalisme, erreur qu'un simple coup d'œil sur l'essence de la nature suffit à révéler. « *Seul le physicien échappe à cette erreur. Aussi peut-on dire à ceux qui doutent de la vérité philosophique, parce qu'ils ne vont pas au fond des choses : pour trouver la vérité, revenez à la physique.* » *Tant que, dans ses jugements sur les choses, l'homme est incapable de faire abstraction de lui-même, il persistera dans l'erreur et sera incapable de penser théoriquement ou, plus simplement, objectivement. Autrement dit, il sera incapable de penser* nature, *de reconnaître ce qui constitue sa propre préhistoire, l'évolution qui avait commencé avant qu'il fût là ou, plutôt, lorsqu'il était encore à l'état de germe, et dont il est un des produits. C'est ce que les hommes comprendront le jour où ils auront appris à penser d'une façon purement théorique et objective, sans l'intrusion de tout élément subjectif.*

La préhistoire de la conscience se compose des phases préliminaires de la raison dans laquelle elle se trouve déposée, pour émerger ultérieurement du souvenir, pour être actualisée, reproduite. C'est ce que Schelling appelle la « *mémoire transcendantale de la raison* ». *C'est en reproduisant ces phases préliminaires, préparatoires, que la raison prend connaissance de la nature.* « *C'est en ce sens, dit-il, qu'est vraie l'idée platonicienne selon laquelle philosopher, c'est se souvenir de l'état où nous ne faisions qu'un avec la nature.* »

Mais, s'il est vrai que la connaissance consciente est la reproduction de la

nature et sa puissance la plus haute, la nature doit, de son côté, contenir les phases préliminaires de la connaissance, être elle-même un processus cognitif à une puissance moins élevée, être elle-même capable d'intuition et de sentiment. Aussi peut-on dire : « Toutes les qualités sont des sentiments de la nature, tous les corps sont ses intuitions, la nature, avec tous ses sentiments et toutes ses intuitions, étant une intelligence encore engourdie. »

La philosophie doit cesser d'être, comme celle de Fichte, un idéalisme subjectif. La Naturphilosophie *est bien, elle aussi, un* idéalisme, *mais non une « construction idéaliste ». Il y a un idéalisme de la nature et un idéalisme du* moi, *celui-là primitif, celui-ci dérivé. « L'objet, lorsqu'il est parvenu jusqu'à moi, a déjà subi toutes les métamorphoses nécessaires, pour pouvoir pénétrer dans ma conscience. On ne peut saisir l'objectif au moment de sa première apparition qu'en réduisant à la première puissance l'objet de toute philosophie qui, à sa puissance la plus élevée, est égal au moi, et en procédant, avec l'objet ainsi dépotentialisé, à la reconstruction du monde. »*

Ainsi, avant que nous en devenions conscients, l'objet nous apparaît comme une réalité indépendante, comme la source d'où surgit la conscience. Autrement dit, la conscience est le produit de l'évolution inconsciente de la nature. Ou encore : « La nature est sujet-objet. » Elle est un sujet qui, du fait de son développement autonome, devient objet. Et comme ce développement s'effectue sans l'intervention de la conscience, on peut dire qu'elle est un sujet-objet pur. Et la question qui se pose à la Naturphilosophie *n'est plus : « comment le subjectif naît-il de l'objectif ? », mais : « comment le sujet-objet de la conscience naît-il du sujet-objet pur ? » En appelant le subjectif l'*idéal *et l'objectif le* réel, *on peut remplacer dans la question ci-dessus le terme « sujet-objet » par celui d' « idéal-réel ». Cet « idéal-réel » devient objectif grâce à la conscience naissante dans laquelle le subjectif s'élève à sa plus haute puissance.*

Nous avons ainsi un aperçu du système de la Naturphilosophie, *dont les différentes parties ne sont que membres, ou degrés, d'une seule et même évolution. Ce qui caractérise ce système, c'est sa continuité absolue ; il présente une série ininterrompue qui s'étend de ce qu'il y a de plus simple dans la nature à ce qu'il y a de plus élevé et de plus complexe : jusqu'à l'œuvre d'art. Il n'y a pas deux mondes différents ; il n'y a qu'un seul monde où se trouvent conciliés tous les contraires, et jusqu'à cette opposition entre le monde et l'esprit qui apparaît irréductible aux consciences ordinaires.*

Ainsi se trouve posé le principe de l'identité qui joue un si grand rôle dans la philosophie de Schelling et d'après lequel toutes les différences de développement dans la nature et dans le monde ne sont que des différences quantitatives. L'unité originelle qui forme le point de départ et est à la base du développement (de la différenciation) doit être conçue comme exempte de toute différence, car, s'il en était autrement, elle serait elle-même sujette au déve-

loppement, au lieu d'être le principe de celui-ci. Cette unité constitue ce que Schelling appelle l' « indifférence absolue ».

*
* *

Nous sommes arrivés à un point où Schelling, qui avait procédé jusqu'alors en s'appuyant sur Kant et sur Fichte, en vient à trouver cet appui insuffisant et à éprouver le besoin d'une base faite de principes qui lui soient personnels. Il ne renie pas les principes transcendantaux qu'il avait professés jusqu'alors et d'après lesquels la nature ne pouvait être expliquée qu'en partant de conditions subjectives, ce qui lui conférait un caractère phénoménal, mais il affirme désormais la réalité de la nature elle-même. Celle-ci n'est pas seulement indépendante de notre connaissance subjective, mais elle est la condition de cette connaissance, et c'est en cela que consiste sa réalité, voire sa réalité inconditionnée par rapport à la conscience. C'est elle qui contient toutes les conditions de la connaissance et, avec elles, les principes transcendantaux eux-mêmes : c'est en cela que consiste son idéalité. C'est ainsi que Schelling franchit la prison étroite de la conscience subjective et du monde conçu comme sa représentation, pour s'élancer dans la vaste et libre réalité.

Voici donc comment les choses se présentent. En envisageant la nature comme conditionnée par la conscience subjective, c'est-à-dire comme un simple objet ou phénomène, on lui enlève cette réalité qui, ainsi que l'expérience le démontre, est la source même de cette conscience. En l'envisageant comme une chose en soi, à la façon des naturalistes de l'époque précritique et de ceux qui, de nos jours, manquent de sens critique, on prive la réalité de la nature des conditions auxquelles la conscience subjective doit sa naissance. Les deux manières de voir sont donc inadmissibles et, d'ailleurs, condamnées par l'expérience. Il ne reste qu'une seule conception possible : celle qui consiste à envisager les principes de toute connaissance comme se confondant avec les racines mêmes de la nature, avec le fond le plus intime du monde, et ce n'est qu'en se plaçant à ce point de vue qu'on réussira à expliquer et à comprendre son évolution.

A cette nouvelle orientation de la Naturphilosophie *Schelling donne le nom d' « idéalisme absolu ». Elle comprend à la fois la* Naturphilosophie *et l'idéalisme relatif.*

Or, il découle du concept de l'Absolu qu'il ne peut être connu du dehors, et ne peut être l'objet d'une connaissance extérieure, mais qu'il ne peut être connu que dans la mesure où il se connaît lui-même. L'Absolu est un acte de connaissance, et la philosophie, en tant que science de l'Absolu, doit coïncider avec cet acte, se trouver à l'intérieur de celui-ci et envisager le monde à sa lumière, faute de quoi elle reste emprisonnée dans les restes de la conscience subjective et ne voit, au lieu de choses, que leurs ombres et

images défilant sur le mur de sa caverne et qu'elle appelle représentations subjectives.

En tant qu'il se connaît lui-même, l'Absolu est à la fois subjectif et objectif. Ce serait ramener le concept de l'Absolu dans les limites de la conscience subjective que de vouloir séparer son côté subjectif de l'objectif. Aussi l'Absolu est-il l'unité, l'identité de l'un et de l'autre. Plus que cela : il est leur identité absolue.

*Ce qui dérive de l'Absolu est éternel comme lui-même. Aussi n'y a-t-il pas entre ses manifestations de différences temporelles : elles sont toutes nécessaires, éternellement présentes dans l'Absolu. Dans le processus d'objectivation de l'Absolu, Schelling distingue ce qu'il appelle trois moments, ou actes : celui de l'*objet, *celui du* sujet *et celui de l'*UNITÉ *des deux. Mais dans chacun de ces moments il se manifeste total et indivisible. Chacun d'eux est une « unité » ou « Absoluité » (Absolutheit), et l'ensemble de ces « unités » forme le Tout, ou l'Univers. Et c'est dans l'Univers que l'Absolu se révèle à lui-même, l'Absolu dans lequel la nature et l'esprit sont unis de toute éternité.*

*Il importe de ne pas confondre, de ne pas mettre sur le même plan le monde éternel, ou la nature, et le monde conditionné, ou sensible : celui-ci est l'objet de la conscience subjective, celui-là est l'objet, l'image de l'Absolu, objet de l'intuition et de la connaissance de l'Absolu. En tant qu'indépendant de la conscience subjective, celui-ci est réel d'une façon absolue ; et en tant qu'objet de l'Absolu, il est absolument idéal. En ce point interviennent dans la philosophie de Schelling deux concepts : celui d'*idée *et, subsidiairement, celui de* puissance (Potenz) *qui, à première vue, sont de nature à paraître obscurs, sinon inintelligibles, mais dont le sens s'éclaire à la lumière des considérations qui précèdent. Si, en effet, les objets ont pour condition la connaissance, il importe de savoir que la connaissance peut revêtir deux formes : la forme subjective, auquel cas on n'a que des objets ou phénomènes, et rien de plus ; autrement dit, des objets qui sont des représentations, et non des réalités. L'autre forme est celle de la connaissance absolue qui, elle, est la condition du monde, et grâce à laquelle on obtient un monde qui est à la fois phénoménal et réel, un monde qui n'est plus une simple représentation, mais une* Idée. *L'*Idée *est donc l'objet de la connaissance absolue, elle est l'objet* dans *l'Absolu. En tant que réalité indépendante de tout savoir subjectif, l'Idée serait, d'après Schelling, équivalente à la « chose en soi ». Nous touchons ici à la racine même de la théorie de l'identité que Schelling a résumée dans les formules : « idéalité et réalité sont identiques » et « l'absolument idéal est en même temps l'absolument réel » (dans* « Zusatz zur Einleitung in die Ideen », Gesam. W., *I, 2, p. 69) : « Ce que nous avons désigné jusqu'ici, dit-il, sous le nom d'unités, est la même chose que ce que d'autres ont appelé* idées *ou* monades, *bien que la vraie signification de ces*

deux concepts se soit depuis longtemps perdue. Chaque idée, tout en étant particulière, est absolue en tant qu'idée. L'absoluité est toujours une, *chaque idée exprime d'une façon absolue l'identité du sujet et de l'objet, la différence ne portant que sur la forme que l'Absolu, en tant que sujet-objet, revêt dans l'idée. » Et il ajoute cette phrase significative : « Les choses en soi sont* donc *les idées, telles qu'elles existent dans l'acte de connaissance éternel et, comme les Idées dans l'Absolu ne forment qu'*une *Idée, toutes les choses ne forment véritablement et essentiellement qu'*une seule *essence, celle de l'Absoluité pure, sous la forme du sujet en voie d'objectivation. »*

*Les Idées s'interpénètrent pour ne former qu'*une *Idée. Les unités qui résultent de l'objectivation du sujet étant encore inséparables dans l'Absolu ne peuvent, de ce fait, être reconnues et distinguées comme telles. Pour pouvoir l'être, il faut qu'elles se séparent les unes des autres et sortent de l'Absolu : elles se présentent alors comme des Unités particulières. L'acte indivis, éternel par lequel l'Absolu s'objective en tant que sujet se compose d'une série d'actions particulières. L'Univers éternel se partage en deux mondes particuliers, celui de la nature et celui de l'esprit, qui forment bien un seul monde, mais en voie de développement. Bref, c'est dans le développement du monde que l'Absolu se révèle à lui-même et se contemple lui-même. De là découle la différence entre la nature éternelle et la nature se développant dans le temps, de degré en degré. Celle-là* est *esprit, celui-ci* devient *esprit.*

Or, ce qui, dans l'Absolu, est « Idées », est, dans la Nature, « Puissances » (Potenzen). Les puissances sont les Idées de la nature. Aussi la Naturphilosophie *est à la fois la théorie des « Idées » et la théorie des « Puissances » et du développement. « Envisagée du point de vue philosophique, dit encore Schelling, la* Naturphilosophie *apparaît comme la première et la plus complète tentative d'exposer la théorie des idées, et celle de l'identité de la nature et du monde des Idées ; la première tentative de concevoir le monde intelligible en partant des lois et des formes du monde phénoménal et de concevoir, d'autre part, ces lois et ces formes en partant du monde intelligible ».*

*
* *

Nous avons suivi l'évolution de la pensée de Schelling, depuis le fichtéanisme intégral jusqu'à la Naturphilosophie *et au système d'identité. Et nous l'avons vu, à mesure qu'il approfondissait et élaborait sa nouvelle conception, s'éloigner de plus en plus de Fichte, pour édifier une philosophie s'inspirant à la fois de Spinoza (avec sa conception de la* natura naturans *et* natura naturata *et sa considération des choses* sub specie aeternitatis), *de Platon (théorie des Idées) et de Leibniz (« idées »* ou *« monades »).*

Mais le « Système de l'idéalisme transcendantal » *marque un nouveau tournant dans l'évolution philosophique de Schelling. A vrai dire, ce nouveau tournant n'est qu'un retour aux origines, un réveil de la première influence qu'avait subie notre philosophe et dont, en dépit de toutes les divergences qui ont fini par le séparer de Fichte et par l'amener à une rupture complète avec celui-ci, il ne s'est jamais complètement dégagé.*

Une fois de plus, il cherche à se persuader que, loin d'avoir cherché à répudier et à réfuter le fichtéanisme, il n'a voulu que l'élargir et le compléter, lui donner une base plus large et plus solide ou, comme il le dit lui-même dans un de ses écrits polémiques, l' « *améliorer* ».

Le moi *reste la condition première et nécessaire de toute connaissance. Il n'y a pas d'objet qui ne soit pas tel pour le* moi. *Aussi le système de la connaissance subjective embrasse-t-il la totalité du savoir, mais sans être pour cela le système de la philosophie, car la nature doit être reconnue comme antérieure à la conscience subjective. Or, c'est dans la méconnaissance de cette vérité que réside l'insuffisance du fichtéanisme. Pour que le fichtéanisme devienne ce qu'il doit être, il faut combler cette lacune : résultat qui ne peut être obtenu qu'en le complétant non seulement par la* Naturphilosophie *et les nouveaux moyens de connaissance, mais aussi dans son propre élément et par ses propres moyens. C'est ce que Schelling se propose de faire dans l'ouvrage que nous venons de citer.*

L'ensemble du monde objectif forme ce que nous appelons la nature ; *l'ensemble de nos facultés de représentation et de connaissance forme l'*intelligence. *Nous sommes ainsi en présence de deux facteurs : la nature et l'intelligence, le sujet qui représente et connaît, et l'objet qui est représenté et connu. Deux questions se posent à ce propos : 1° comment la nature en vient-elle à être représentée ? Autrement dit, comment la nature rejoint-elle l'intelligence ? 2° Comment l'intelligence rejoint-elle la nature ? Comment s'établit l'accord entre le subjectif et l'objectif ? A la première de ces questions on peut répondre, en montrant que l'intelligence est un produit de la nature, que la nature est une intelligence en voie de devenir et que ses phénomènes portent le cachet d'une intelligence encore inconsciente. Telle est du moins la réponse donnée par la* Naturphilosophie. *Quant à la deuxième question, on ne peut la résoudre qu'en montrant que l'accord s'établissant entre l'intelligence (le subjectif) et l'objectif (la nature) est double ; car les représentations se comportent à l'égard des choses ou objets soit comme leurs copies, soit comme leurs modèles. Dans le premier cas, les représentations se conforment aux choses, dans le deuxième, ce sont les choses qui se conforment aux représentations. Dans le premier cas, les représentations sont déterminées par la nature des objets, dans le deuxième, ce sont les objets qui sont déterminés par les représentations. Dans le premier cas, il s'agit de représentations nécessaires et involontaires, dans le deuxième, de représentations libres et*

voulues. Sur les représentations de la première catégorie repose la possibilité de tout savoir, sur celles de la deuxième, la possibilité de toute action libre. Le savoir est le produit de l'intelligence théorique, la libre activité celui de l'intelligence pratique. L'intelligence apparaît ainsi comme étant à la fois active et passive, libre et enchaînée. Comment peut-elle être l'un et l'autre à la fois? Cela ne paraît possible que si l'on admet qu'il s'agit au fond d'une seule et même activité se manifestant sous des aspects différents, présidant aussi bien aux productions inconscientes qu'au vouloir conscient. Entre la nature, productrice de choses, et l'intelligence, créatrice de représentations, il doit donc y avoir identité complète. L'activité inconsciente est aveugle et agit mécaniquement, l'intelligence (ou volonté) est consciente et agit en vue de fins. Leur identité s'exprime par l'intelligence aveugle, par la volonte inconsciente, et les créations qui résultent de cette identité sont des produits da mécanisme de plus en plus aveugle, mais ayant une finalité immanente. La philosophie de la nature est celle des fins de la nature ou téléologie.

Dans l'intelligence subjective, cette identité du théorique et du pratique, du conscient et de l'inconscient trouve sa réalisation dans l'activité artistique ou esthétique, dont les racines se confondent avec celles de la nature créatrice. Le monde idéal de l'art et le monde réel des objets sont les produits d'une seule et même activité, le monde réel étant le produit de cette activité à l'état inconscient, le monde de l'art celui de la même activité, mais s'exerçant consciemment. Le monde est une œuvre d'art vivante, le monde objectif est la poésie primitive, encore inconsciente, de l'esprit. C'est dans l'activité artistique que trouve sa solution la lutte (apparente seulement) entre l'activite théorique et l'activité pratique, c'est elle qui crée l'objet ne faisant qu'un avec l'intelligence.

Dans son analyse de l'activité artistique, Schelling ne fait que reprendre les idées formulées par Kant dans sa « Critique du Jugement » et celles de Schiller sur l'instinct du jeu et la sensibilité artistique. C'est dans l'activité du génie et dans ses produits que se trouve réalisée la véritable identité du conscient et de l'inconscient. L'instinct artistique naît de l'opposition entre la liberté et la nécessité, opposition qui trouve sa solution dans l'œuvre d'art. Chez le génie, c'est la nature qui agit en substituant la liberté à la nécessité, chaque génie créant librement, mais en vertu d'une faveur particulière de sa nature. C'est de là que découle le véritable caractère de l'œuvre d'art, qui extériorise, objective l'identité du conscient et de l'inconscient, originairement inhérente à l'artiste Une œuvre d'art peut être définie comme une infinitude inconsciente, comme l'union de la nature et de la liberté. Elle reflète le sentiment de satisfaction infinie qui accompagne l'artiste dans l'exécution de son œuvre. C'est ce qui explique (et ici Schelling reprend les termes de Winckelmann) le cachet de sérénité et de calme grandeur propre à l'œuvre d'art. Ce qui, dans l'activité morale et historique, ne peut être accompli que par une approximation

infinie, devient dans l'œuvre d'art le présent : *l'infini présenté sous une forme finie. Or, l'infini sous la forme finie a nom* beauté, *et c'est en effet par la beauté que se définit et se caractérise l'œuvre d'art.*

« L'intuition esthétique, dit Schelling, est l'intuition intellectuelle objectivée. Elle s'objective dans l'art, et c'est pourquoi l'art est pour le philosophe la manifestation la plus haute, parce qu'il lui ouvre pour ainsi dire l'accès au sanctuaire, à ce qui, dans une union éternelle et originelle, ne brûle que d'une seule et même flamme, à ce qui, dans la nature et dans l'histoire, est séparé et à ce qui, dans la vie et dans l'action, ainsi que dans la pensée, se fuit éternellement... L'art est le seul vrai « organon » de la philosophie. »

*
* *

Nous arrivons à présent à ce qu'un des historiens de Schelling appelle la phase théosophique *de sa philosophie, en voulant seulement désigner par ce terme la phase pendant laquelle c'étaient principalement des problèmes religieux qui absorbaient son attention.*

A vrai dire, et nous l'avons déja mentionné, ces problèmes ne cessèrent jamais d'intéresser, voire de préoccuper Schelling. S'il publia jadis le violent pamphlet « Profession de foi épicurienne de Heinz Widerposten », ce fut uniquement pour protester contre l'exagération mystique de Schleiermacher, de Novalis, de Tieck et autres romantiques, et non pour affirmer sa propre irréligion. Religieux, il l'a toujours été, mais non jusqu'au point de perdre tout contact avec le réel. Et s'il pensait que seul est vrai et réel ce qui peut être saisi avec les mains, il était déjà tout disposé à diviniser le réel, à poétiser, à idéaliser la matière. Au fond, il n'était pas, sur les questions en rapport avec la religion, aussi éloigné qu'on pourrait le croire des prêcheurs poétiques de la piété. Comme eux, il avait subi l'influence du cordonnier de Görlitz, Jacob Böhme, de qui il avait appris à adorer, non pas tant la matière que la nature, ce « mystère ouvert, ce poème immortel », qui parle par tous les sens à l'esprit capable de le comprendre. Et nous avons vu que Schelling était bien cet esprit et l'on peut dire que toute sa vie a été consacrée à déchiffrer ce poème, à pénétrer ce mystère. Même au plus fort de ses spéculations « natur-philosophiques », il n'a jamais abandonné le point de vue philosophique.

« Philosophie et Religion, », « Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine et les questions qui s'y rattachent », *et surtout* « Philosophie de la révélation » *et* « Introduction à la philosophie de la mythologie », *tels sont les principaux ouvrages qui reflètent cet aspect de la philosophie de Schelling. Les principaux sujets qu'il traite surtout dans les deux premiers, sont : la nature de la liberté, l'origine du mal et ses rapports*

avec le bien, la personnalité de Dieu, la possibilité d'asseoir la religion sur une base rationnelle, etc.

En ce qui concerne, en premier lieu, la liberté humaine, elle est, dit-il, inconditionnée ou elle n'existe pas; elle est le principe d'où tout découle ou bien elle ne possède qu'une valeur illusoire. Être libre signifie l'être sans condition et, comme seul l'Absolu ou Dieu est inconditionné, cela signifie : être en Dieu. De l'Absolu tout découle; et tout ce qui en découle est l'expression de l'essence divine, la révélation ou représentation de Dieu, par conséquent également de nature divine et indépendante. On se trouve ainsi en présence d'Absolus dérivés, terme qui n'a rien de contradictoire, le fait d'être dérivé n'étant pas incompatible avec l'absoluité. Bien au contraire : l'Absolu dérivé est plutôt le concept central de toute la philosophie. Telle est en effet la divinité qui caractérise la nature. Loin d'être incompatible avec la théorie de l'immanence de toutes choses en Dieu, c'est-à-dire avec le panthéisme, la notion de liberté n'est compatible qu'avec cette théorie, dont elle est un élément, non seulement possible, mais nécessaire. Le vrai système rationnel, la vraie théorie du tout-un est en même temps le système et la théorie de la liberté. Tel n'est cependant pas le cas de la doctrine de Spinoza. La négation spinoziste de la liberté dans la nature des choses était une conséquence du caractère naturaliste et mécaniste de sa philosophie, mais non de son caractère rationaliste et panthéiste. Le défaut, voire l'erreur de son système consiste, non en ce qu'il pose les choses en Dieu, *mais en ce que les choses ne sont pour lui* que des choses, *des abstractions, comme d'ailleurs son infinie substance elle-même.*

Au réalisme unilatéral s'oppose l'idéalisme non moins unilatéral, au spinozisme la théorie de Fichte, l'un et l'autre trouvant leur conciliation dans l' « *interpénétration de l'idéalisme et du réalisme* », *dans le système d'identité, dont la* Naturphilosophie *constitue la partie réelle. Dans ce système, la nature est conçue comme une hiérarchie de degrés, dont la liberté constitue le dernier acte, l'acte à sa plus haute puissance. Par cet acte, toute la nature se transfigure en sentiment, en intelligence et, enfin, en volonté. C'est la volonté qui est le principe du monde. Elle est la dernière et la plus haute instance cosmique. Elle est l'être originel, auquel s'appliquent tous les prédicats de celui-ci : éternité, indépendance par rapport au temps, affirmation de soi-même.*

Mais tout ceci n'explique pas encore la nature spécifique *de la liberté humaine; la question de la liberté* morale *reste entière. Nous ne savons pas encore ce qu'est la liberté, en tant que pouvoir du Bien et du Mal.*

La liberté n'est possible que par l'immanence en Dieu, et il n'y a pas de liberté réelle sans le pouvoir du Mal. Or, le Mal lui-même est inconcevable en Dieu. On se trouve donc en présence d'un problème en apparence insoluble : la liberté est subordonnée à une condition qui la pose et la supprime à la fois. La difficulté réside dans l'impossibilité de concevoir le Mal sans la

liberté, donc en dehors de Dieu, et, en même temps, dans l'impossibilité de voir en Dieu la source et l'origine du mal.

Après avoir écarté aussi bien la solution dualiste de cette difficulté (solution d'après laquelle le mal serait extérieur à Dieu et indépendant de lui) que la théorie émanatiste (d'après laquelle le Mal ne serait devenu tel qu'à la suite d'une chute, que du fait de son éloignement, suivi d'une séparation définitive et irrévocable, du principe absolument bon), après avoir écarté, disons-nous, ces deux solutions, Schelling déclare que le seul moyen de résoudre ce problème que soulèvent l'origine et l'existence du mal consiste dans une synthèse judicieuse de l'immanence et du dualisme. La possibilité du mal a pour condition la liberté et l'existence d'une racine indépendante de Dieu. Le pouvoir du Mal est fondé, non en Dieu, mais en quelque chose qui n'est pas Dieu. Autrement dit, le Mal n'est possible, en dernière analyse, que s'il y a en Dieu quelque chose qui n'est pas Dieu. *Ce quelque chose qui n'est pas Dieu, Schelling l'appelle le « Grund », son existence de fond. Le « Grund » est l'état de Dieu encore caché, non révélé. On doit en effet, d'après Schelling, se représenter Dieu comme évoluant, en dehors de toute représentation de temps, d'un état obscur et caché à l'existence reelle, celui-là étant la condition de celle-ci. Tout étant en Dieu, rien n'étant en dehors de lui, le « Grund » de son existence en est également inséparable, tout en étant différent de lui. Ce « Grund », cette entité n'est autre que la* nature en Dieu. *Si toutes choses sont en Dieu, elles sont également, et en même temps, extérieures à Dieu, autrement dit, elles viennent d'un « Grund » qui est en Dieu, ce qui revient encore à dire que Dieu est le « Grund », le fond de l'existence de toutes choses. Mais il est non moins évident que toutes choses étant infiniment séparées et différentes de Dieu, elles doivent provenir d'un « Grund » également différent de Dieu. Ces deux explications peuvent être résumées dans la proposition : le « Grund » de toutes choses est à la fois* en *Dieu et* différent *de Dieu.*

(Sur ce point, soit dit en passant, Schelling subit nettement l'influence du théosophe allemand Jacob Böhme qui est le premier à avoir enseigné que la nature, tout en étant en Dieu, est différente de Dieu, et à s'être attaché à reconnaître, à travers la nature, la vie intérieure de Dieu[1]*.)*

La nature en Dieu est la partie inconsciente de Dieu; elle constitue, comme nous l'avons dit, le fond obscur d'où Dieu émerge à la réalité en se révélant à lui-même. Ce « Grund » obscur n'est pas autre chose que la tendance de Dieu au devenir et à la révélation de soi-même, la volonté obscure, non encore éclairée par l'intelligence, qui tend vers ce but, sans en avoir conscience. Toute évolution, toute révélation est une émergence de la réclusion et de l'obscurité vers la lumière.

1. Nous avons déjà mentionné plus haut l'influence de Baader.

Mais la tendance divine à la révélation a un but éternel, immuable, immanquable. Ce but est la manifestation de Dieu par la représentation ou l'image de lui-même. L'aspiration à ce but constitue le « Grund » (la volonté) obscur, la raison et l'essence de l'existence divine. Volonté de révélation, volonté obscure, aspiration inconsciente de Dieu à réaliser son image. Essentiellement, le « Grund » et le but ne diffèrent l'un de l'autre que par ceci : dans le « Grund », existe à l'état involué ce qui, dans le but, se présente à l'état évolué. La révélation de Dieu à lui-même est donc un processus de développement, d'évolution, qui s'effectue à la faveur de la séparation des forces que la nature en Dieu, la volonté obscure maintient unies en un faisceau. Si l'unité des forces, avant leur séparation, est assurée par la volonté obscure, leur union après la séparation est assurée par la volonté révélée. Et, comme la nature en Dieu n'est pas une matière morte, dépourvue de volonté, la separation et l'organisation des forces constituent en même temps une victoire sur la volonté obscure qui s'y oppose et y résiste. Il s'agit d'une lutte de la lumière contre les ténèbres, qui aboutit à une victoire de celle-là sur celles-ci. Divinisation totale de la nature, le processus de révélation étant comme une transmutation, une transfiguration en lumière du principe initialement obscur. Il n'est donc pas, dans la série des êtres naturels, un seul qui n'exprime une certaine forme ou phase de cette transfiguration, pas un qui soit absolument obscur ou absolument lumineux ; chaque être est à la fois lumineux et obscur et contient un double principe : le divin et le naturel. Chaque être est une nature encore obscure, mais déjà plus ou moins transfigurée ; et dans chaque être les deux principes sont unis, d'une façon, non absolue et parfaite, mais relative et imparfaite. L'état le plus élevé est celui de la transfiguration totale, celui de l'être tout pénétré de la lumière divine, éclairé par la volonté universelle, à laquelle s'oppose la volonté obscure et aveugle, la volonté particulière et individuelle de la créature ordinaire. Le Mal consiste dans la prépondérance de la volonté particulière sur la volonté universelle et n'est possible que lorsque le lien qui assurait l'union des deux se trouve rompu.

La liberté résulte de la rupture du lien qui assurait l'union de la volonté ayant sa source dans le « Grund » et de celle qui tendait à émerger à la lumière, autrement dit l'union de la volonté particulière et de la volonté universelle. Or, de toutes les créatures visibles, c'est l'homme qui possède cette liberté au plus haut degré. Du fait qu'il a émergé du « Grund » (en tant que créature) l'homme participe d'un principe qui est indépendant de Dieu ; mais du fait que ce principe, sans cesser, en tant que faisant partie du « Grund », d'être obscur, se transfigure en lumière, l'homme possède un élément plus élevé : l'esprit. L'homme est déjà ce que la nature aspire seulement à être. Il s'élève de la nature à la sur-nature, de l'état de simple créature à celui de sur-créature. En tant qu'individu naturel, l'homme est

isolé dans son moi ; *en tant qu'être doué de conscience, il est* esprit ; *en tant qu'égoïté douée d'esprit, il est* personnel. *Ce qui fait l'essence de l'esprit, c'est l'union de l'individualité et de la conscience, et ce qui fait la personnalité, c'est l'égoïté élevée à la spiritualité : c'est dans la personnalité que réside ce qui a été appelé plus haut liberté. En tant que personnalité, l'homme existe pour lui-même, séparé de Dieu. Aussi sa volonté individuelle n'est-elle plus, comme dans la simple nature, liée à la volonté universelle, elle n'est plus un simple instrument de celle-ci, mais elle peut s'en séparer, prendre sa place, troublant ainsi la disposition des deux centres, intervertissant leur ordre. C'est cette élévation de la volonté individuelle au-dessus de la volonté universelle qui est à l'origine du Mal, qui est sa cause et sa source. Le Mal n'est pas une manifestation de faiblesse, de privation, de limitation ou d'une disposition naturelle quelconque : elle est une manifestation personnelle, et non animale. « Il serait à souhaiter, dit Baader, que la perversion de l'homme le rapprochât de l'animalité pure et innocente. Malheureusement, l'homme ne peut se placer qu'au-dessus ou au-dessous de l'animal. » Le mal ne signifie pas absence de bien. Le mal est positif, et non seulement positif, mais il est une* puissance, *une force qui s'oppose* activement *à la volonté universelle, et c'est dans la lutte contre cette puissance, dans les victoires qu'elle remporte sur elle que se révèle, que se manifeste la puissance de Dieu.*

A la personnalité humaine s'oppose ainsi la personnalité de Dieu, Dieu étant une personne dans laquelle se trouvent unis l'idéal et le réel, le « Grund » et l' « existence », la nature et l'esprit. La séparation de ces deux principes rend la personnalité impossible. Or, en Dieu ces deux principes sont indissolublement liés ; aussi est-il non seulement une personnalité, mais la personnalité suprême, il est esprit au sens absolu et éminent du mot. Nous avons vu que c'est la nature en Dieu qui est le fond de son existence, et c'est le lien qui le rattache à la nature qui est la base de sa personnalité. Aussi est-il impossible de concevoir la personnalité en général et la personnalité de Dieu en particulier, soit en faisant abstraction de la nature, soit en la confondant avec elle. La première erreur a été celle de Fichte, la deuxième celle de Spinoza, et c'est pourquoi l'un et l'autre ne pouvaient concevoir Dieu que comme dépourvu de personnalité.

Ses conceptions théosophiques valurent à Schelling de nombreuses attaques et l'engagèrent dans des polémiques souvent violentes. Les plus célèbres sont celles qu'il eut à soutenir contre Eschenmayer et Jacobi, le premier lui reprochant sa conception « anthropomorphique » de Dieu, le second son « naturalisme » qu'il considerait comme incompatible avec le théisme.

Les réponses de Schelling à ses deux adversaires nous permettent de nous

faire une idée plus précise de ses conceptions relatives à la religion et à la nature de Dieu.

En ce qui concerne le reproche d'anthropomorphisme, formulé par Eschenmayer, Schelling déclare être tout à fait d'accord avec son adversaire, mais pour des raisons qui n'ont rien à voir avec ses critiques. Affirmer, dit-il notamment, la personnalité de Dieu en s'en tenant à la prudence et à la sagesse traditionnelles, qui lui refusent toute analogie avec ce qui est humain, c'est tomber dans la plus flagrante contradiction et la plus grossière des erreurs dont un « philosophe de métier » soit capable. Sans anthropomorphisme nous ne pouvons avoir aucune idée réelle de Dieu. Sur ce point, on n'a le choix qu'entre deux solutions : ou pas d'anthropomorphisme et, par conséquent, pas de représentation d'un Dieu personnel, agissant consciemment et intentionnellement (ce qui le rend déjà tout à fait humain), ou bien anthropomorphisme illimité, humanisation totale et absolue de Dieu, soustrait cependant à la nécessité *de l'être. A la question d'Eschenmayer insistant sur la liberté inconcevable de Dieu : « si Dieu veut créer quelque chose d'imparfait, qui pourrait s'y opposer ? », Schelling répond, en demandant à son tour : « Si Dieu est et veut être humain, qui pourrait trouver à y redire ? » Dieu est ce qu'il veut. S'il veut descendre de sa hauteur pour se rapprocher de la créature, pourquoi le maintiendrions-nous de force sur la hauteur ? Comment pourrai-je,* moi, *l'abaisser par ma représentation de son humanité, s'il lui plaît de s'y abaisser lui-même ? Eschenmayer nie l' « évolution de Dieu à partir de lui-même », parce que, dit-il, le parfait ne peut pas résulter de l'imparfait, la lumière des ténèbres. Mais, en réalité, la raison résulte bien de l'absence de raison, comme la vertu du vice vaincu, la sainteté du péché surmonté, comme le ciel de l'accord résulte de l'enfer de la discorde, la vie de Dieu dans l'homme de la mort du diable dans l'homme. Et au même Eschenmayer, disant : « mais ce que vous appelez le* Grund *de l'existence ressemble étrangement au diable », Schelling répond : si l'on nie ce processus qui aboutit à l'unité par la réduction des contraires, on se trouve en présence de l'opposition morte, du dualisme absolu, de la séparation totale entre l'homme et Dieu. Or, le dualisme est incompatible avec toute vraie connaissance, avec toute piété sincère, qui exigent, comme le dit Malebranche, l'unité des choses en Dieu. La vraie foi n'est pas celle qui est fondée sur l'ignorance : elle repose sur la certitude, sur la conviction, sur l'accord du cœur et de la connaissance certaine.*

Quant à Jacobi, tout en partant des mêmes prémisses traditionnelles qu'Eschenmayer, il s'attaque à un autre côté de la conception religieuse de Schelling : il insiste plus particulièrement sur l'incompatibilité du naturalisme, tel que le professe Schelling, et du théisme, le choix entre l'un et l'autre se réduisant, pour lui, au choix entre le nihilisme *et le théisme. L'existence de Dieu, dit-il, ne peut être qu'un objet de* foi *et échappe à*

toute démonstration naturaliste ou scientifique. Schelling a saisi avec empressement l'occasion qui lui a été offerte par Jacobi, pour préciser sa propre conception et lui donner un développement destiné, d'après lui, à la rendre désormais inattaquable. Il est clair, dit-il, que l'argumentation de Jacobi vise à postuler un dualisme entre Dieu et la nature, à nier, par conséquent, la suprématie de Dieu sur la nature et toutes les oppositions en général. Tant qu'on admet la suprématie de Dieu, cette forme principale de théisme, il ne peut être question d'une opposition absolue entre le théisme et le naturalisme.

Étant donné, dit Jacobi, que la démonstration est toujours plus compréhensive que ce qu'il s'agit de démontrer et a, de ce fait, une supériorité sur celui-ci, l'existence de Dieu ne saurait jamais être démontrée, toute démonstration ne pouvant avoir pour effet que la négation de Dieu, car il n'y a rien avant et au-dessus de lui.

Cette argumentation, répond Schelling, est fausse. Il n'est pas vrai que la démonstration soit toujours plus compréhensive que ce qu'on veut démontrer, car, s'il en était ainsi, 3 serait plus compréhensif que 9. L'argument de Jacobi est dirigé contre toute raison en profondeur, il signifie la négation de toute profondeur. « Tout développement a son fond (son « Grund »), et ce « Grund » est nécessairement au-dessous de ce qui se développe, il élève celui-ci au-dessus de lui-même, le reconnaît et comme lui étant supérieur, s'y subordonne comme sa matière, son organe, sa condition. Il en est ainsi de tout ce qui est vraiment vivant. Si Dieu n'était pas vivant, comment pourrait-il être personnel ? La raison *de l'existence de Dieu n'est pas antérieure et* supérieure *à Dieu, mais antérieure et* inférieure *à lui. S'il en était autrement, Dieu ne serait pas vivant. » Et Schelling d'ajouter qu'il a montré cela tout au long dans son ouvrage sur la* « Liberté humaine » *que Jacobi ignore*[1].

Jacobi fonde son argumentation sur l'opposition entre les deux seules conceptions possibles auxquelles se réduit le problème fondamental de la philosophie : celle qui repose sur le principe de l'imparfait, et celle qui part du principe du parfait. Et la première étant, d'après lui, impossible, c'est la deuxième qui s'imposerait de toute évidence. Argument faux, réplique Schelling, car il y a une troisième solution où cette opposition se trouve réduite, et c'est elle qui exprime la vérité : le parfait émerge de sa propre perfection. Il n'existe qu'une seule différence rare et valable : la différence entre la perfection potentielle et la perfection actuelle, celle-là étant le commencement, celle-ci la fin et le but. Entre la nature et Dieu, donc entre le naturalisme et le théisme, les rapports sont ceux de la perfection potentielle et de la per-

1. On trouvera la traduction de cet ouvrage dans les « Essais philosophiques de Schelling » que nous publions.

fection actuelle. Aussi le théisme est-il inconcevable sans le naturalisme. Dieu sans la nature est un Dieu planant dans le vide et, lui-même, intérieurement vide : conception aussi inconcevable qu'une nature sans Dieu. On aboutit ainsi à une opposition impossible qui découle de la séparation abstraite et artificielle entre le naturalisme et le théisme. Aussi l'union des deux s'impose-t-elle de toute nécessité, et cette union ne peut être conçue que d'une seule manière : il n'y a pas de passage du théisme au naturalisme. *En attribuant à Dieu la primauté, au sens de la perfection absolue, on ne voit pas comment quelque chose de moins parfait que lui et d'extérieur à lui peut exister ou être appelé à l'existence. On se trouve ainsi amené soit à nier la nature, comme l'idéalisme avait essayé de le faire, soit à l'ignorer totalement, comme le fait Jacobi, en se réfugiant dans l'inconnaissable. L'erreur du théisme moderne consiste justement en ce qu'il fait de la fin le commencement.*

Contrairement à ce que prétend Jacobi, le parfait n'est pas le premier ou *le dernier, mais il est l'un* et *l'autre. Dieu est l'alpha et l'oméga, mais en tant qu'alpha, il n'est pas ce qu'il est en tant qu'oméga ; et puisque c'est seulement en tant qu'oméga qu'il est Dieu au sens éminent, il ne peut, en tant qu'alpha, ni l'être dans le même sens du mot, ni même, rigoureusement parlant, être appelé Dieu, à moins de dire de lui expressément* : *Dieu implicite, puisqu'en tant qu'oméga il est* Deus explicitus.

Bref, d'après Schelling, il n'y a pas de vrai théisme sans la notion et la reconnaissance d'un Dieu vivant, personnel, et le Dieu vraiment vivant ne peut être qu'un Dieu en voie de développement, ce développement n'étant pas possible sans qu'il y ait une nature en Dieu. *Si ce que nous appelons Dieu vivant n'est pas une simple façon de parler, il doit être conçu comme doué de vie, en voie de développement, la nature représentant un moment nécessaire de ce développement, le « tremplin » pour ainsi dire de l'esprit. Si nous concevons Dieu comme un être vivant, personnel, nous devons aussi le concevoir sous l'aspect humain, nous devons admettre que sa vie présente la plus grande analogie avec la vie humaine, que son être éternel implique également un devenir éternel, bref qu'il a tout en commun avec les hommes, sauf la dépendance. Dieu se fait lui-même, et autant il est certain qu'il se fait lui-même, autant il est certain qu'il n'est pas au commencement ce qu'il est à la fin, car, dans le cas contraire, il n'aurait pas besoin de se faire. Tout le processus de la création, qui est le processus vital de la nature et de l'histoire, n'est, à proprement parler, que la prise de conscience, la personnalisation de plus en plus complète de Dieu.*

Nous avons passé en revue les différents aspects de la philosophie de Schelling ou, plutôt, les différentes phases de l'évolution de sa pensée philosophique. Nous avons essayé de montrer comment, en partant de l'idéalisme

absolu de Fichte, il s'est élancé à la conquête de nouvelles vérités, de vérités de plus en plus hautes, en se maintenant constamment en contact avec les plus grands courants philosophiques de tous les temps, et surtout des temps modernes. Nous l'avons vu s'inspirer de Platon, de Spinoza, de Leibniz (sans parler de Kant), voire de Baader et de Böhme, et nous avons essayé de faire ressortir ses rapports avec le mouvement romantique de son propre temps. Ce qu'il trouvait chez les autres lui servait seulement de moyen de préciser et de développer sa propre pensée, de la maintenir toujours en mouvement, car, pour lui, la philosophie était tout le contraire de l'immobilité, du repos calme et satisfait dans le cadre d'un système achevé. Aussi ne saurait-on, à notre avis, parler de « système » de Schelling ; on pourrait, tout au plus, parler de « systèmes », mais reliés les uns aux autres, non par quelques idées communes, mais par la personnalité *même de l'auteur, personnalité avide de liberté et ne concevant la philosophie que comme un exercice incessant de la liberté rompant toutes les formes, brisant tous les cadres dans lesquels elle se trouve momentanément enfermée, pour renaître comme un phénix et s'élancer vers de nouvelles conquêtes.*

Nous ne pouvons mieux faire, pour terminer, que de résumer ici brièvement la préface qu'il avait, sur la demande de l'auteur, écrite pour les « Fragments philosophiques » *de Victor Cousin. Celui-ci reprochait notamment à la philosophie allemande de manquer de point de départ nécessaire et justifié par l'expérience. A ce reproche Schelling répond en citant Kant, et en disant que ce qui manque à la philosophie allemande, ce n'est pas le point de départ, mais la notion de la progression. Avec le simple concept, nécessairement pensé, on ne va pas bien loin. Lui (Schelling) a été le premier à introduire dans la philosophie la méthode du* progrès, *en prenant pour principe un sujet qui se potentialise et s'élève de l'objectivité à la plus haute subjectivité, bref un sujet se développant. Un pareil sujet n'est pas un simple concept, mais la réalité même, il est reconnaissable non par la pensée pure, mais par la contemplation vivante de la réalité, autrement dit par l'expérience. Le sujet en voie de progression, le sujet ayant cette détermination n'a rien de purement rationnel, mais constitue une conception empirique qui a été imposée à sa philosophie par la contemplation vivante de la nature. Sans un sujet ainsi déterminé, toute progression devient impossible et la philosophie se trouve condamnée à l'immobilité et à la stagnation.*

Cousin ayant mis sur le même rang Schelling et Hegel, celui-là tient, dans sa préface, à marquer bien nettement la différence qui le sépare de son ancien ami et à bien faire ressortir sa supériorité, en allant même jusqu'à accuser Hegel (comme il l'a d'ailleurs fait pour d'autres) de plagiat. Nous ferons abstraction de ce qu'il y avait, dans cette réponse à Cousin, de désobligeant pour Hegel. Nous dirons seulement que Schelling veut bien reconnaître que celui-ci lui a emprunté sa conception du progrès, de dévelop-

pement, d'évolution, mais qu'il a vidé ce principe de son contenu empirique, puisé dans la nature même des choses, pour mettre à sa place un pur concept, c'est-à-dire quelque chose qui ne progresse pas. Aussi cette méthode est-elle devenue entre ses mains un schématisme mort. « Cette tentative, dit-il, d'utiliser les notions d'une philosophie réelle, ayant déjà atteint un haut degré de développement, pour revenir au point de vue de la scolastique, et de donner pour point de départ à la métaphysique un concept purement rationnel, exempt de tout élément empirique, cet épisode de l'histoire de la philosophie moderne, s'il n'a pas servi à favoriser son développement ultérieur, a du moins servi à montrer une fois de plus l'impossibilité d'appliquer à la réalité la méthode purement *rationnelle* ».

AVANT-PROPOS

On a réuni dans ce volume quelques Essais destinés à donner aux lecteurs français un aperçu des différents aspects de la philosophie de Schelling. Nous croyons avoir suffisamment fait ressortir dans notre Préface les caractères généraux de cette philosophie et son évolution, avec les liens qui en rattachent les différentes phases. Il semble en effet manquer à la philosophie de Schelling cette rigoureuse unité qui caractérise la pensée de Kant, de Fichte ou de Hegel. Mais nous avons essayé de montrer qu'il ne s'agissait là que d'une simple apparence. Ce qui manque à la pensée de Schelling, c'est l'unité purement extérieure, qui permet d'embrasser d'un seul coup d'œil l'ensemble d'un système philosophique, d'en prévoir les développements une fois qu'on a pris connaissance de ses prémisses, de se faire une idée de l'édifice d'après les pierres qui ont servi à poser ses fondations. Tel n'est en effet pas le cas de la philosophie de Schelling. A l'époque où il était adepte enthousiaste de la Wissenschaftslehre, *de l'idéalisme de Fichte, il pouvait être difficile de prévoir sa rupture avec celui-ci, son orientation vers la* Naturphilosophie, *vers la philosophie de l'identité, vers l'idéalisme esthétique et théosophique. Mais, aujourd'hui, il est facile de se rendre compte qu'en s'éloignant de son point de départ et en s'engageant dans des voies nouvelles, Schelling, loin d'avoir rompu avec lui-même, n'a fait qu'obéir à la logique de son tempérament et aux exigences de son époque, tempérament et époque que nous avons essayé de caractériser dans la Préface. Et c'est cela qui confère à sa philosophie, à défaut de l'unité extérieure, une unité intérieure qui, nous voulons l'espérer, se dégagera, pour tout lecteur non prévenu, des Essais réunis dans ce volume.*

Nous croyons utile de donner de brefs résumés des principaux articles que nous avons traduits, en suivant, autant que possible, l'ordre chronologique.

1) Idées pour une philosophie de la Nature.

2) Rapports entre le réel et l'idéal dans la Nature.

Du premier de ces Essais nous n'avons traduit que l'Introduction, ayant pour titre : « Des problèmes qu'une philosophie de la Nature est appelée à résoudre », *et l'Appendice à cette Introduction, intitulé :* « Die Weltseele, eine Hypothese der Höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus » (*L'âme cosmique, hypothèse de la physique supérieure pour l'explication de l'organisme universel*). *On s'est demandé à propos de ces deux ouvrages, dont le premier se rapporte à la Naturphilosophie, l'autre à l'idéalisme transcendantal, lequel est antérieur à l'autre, non pas tant au point de vue chronologique qu'à celui de l'évolution des idées de Schelling. Il résulte cependant de certaines déclarations de celui-ci (dans la « Philosophie de la Mythologie », par exemple) que c'est bien l'idéalisme transcendantal qui constitue le point de départ de l'évolution de Schelling vers la Naturphilosophie. Ce qui n'exclut d'ailleurs pas que l'élaboration du système de l'idéalisme transcendantal ne soit postérieur aux premiers travaux sur la Naturphilosophie qui ont pour ainsi dire servi de préparation à celui-ci.*

3) SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL. — *Nous n'avons traduit, de cet ouvrage, que l'* « Introduction » *et le chapitre final :* « Déduction d'un organe général de la philosophie ou principales propositions de la philosophie de l'art d'après les principes de l'idéalisme transcendantal », *ce chapitre très important, contenant les idées de Schelling sur l'art et sur ses rapports avec la philosophie, autrement dit les principaux éléments de son idéalisme esthétique. Dans ses ouvrages posthumes, Schelling parle lui-même du système de l'idéalisme transcendantal comme d'une préparation à une autre philosophie qui apparaît déjà à travers celui-là comme à travers une enveloppe. Car, dit-il, « la méthode utilisée dans l'idéalisme transcendantal, méthode objective, n'y avait encore reçu qu'une application limitée (au seul Moi). Cette méthode, consistant à faire d'une phase antécédente ou de ce qui naît à cette phase l'objet de la phase suivante, présente le moyen de s'élever des degrés les plus bas de la Nature jusqu'à l'homme et, de là, en passant par les différentes sphères de l'esprit humain, jusqu'à la dernière et suprême Idée, jusqu'au sujet victorieux et maître de Tout. »*

4) PHILOSOPHIE ET RELIGION. — *Dans cet Essai, publié en 1804, Schelling ébauche pour ainsi dire son orientation théosophique en montrant que le problème de la religion ne peut être résolu que par la connaissance. Il insiste sur la différence qui existe entre la religion ésotérique et la religion exotérique, celle-là à tendance monothéiste, celle-ci à tendance polythéiste. La tendance monothéiste s'est conservée dans les mystères qui ont servi à maintenir le lien entre la religion et la philosophie, lien que la religion exotérique avait rompu. La religion, telle que Schelling la conçoit ici, contient, dit-il, tout le mystère du monde ; elle forme le lien invisible et caché qui rattache les choses à Dieu comme à leur source, à leur point d'aboutissement ; en elle se*

reflètent l'histoire du monde des esprits et du monde tout court, l'évolution de la nature et de l'humanité. Ainsi comprise, la religion se confond avec la philosophie, avec toute *la philosophie, conception qui ne change rien à la philosophie de la nature ni à la philosophie de l'identité, mais les localise et leur assigne des limites en les privant du rôle prédominant qu'elles avaient joué précédemment dans les préoccupations philosophiques de Schelling.*

5) Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine.

6) Conférences de Stuttgart. — *En 1809, date des* « Recherches sur la liberté », *Schelling a évolué vers une philosophie qui, tout en se rattachant par un lien extérieur à la Naturphilosophie, dépasse, tant au point de vue de la forme que par toute son orientation, aussi bien celle-ci que le système de l'identité; sans abandonner tout à fait les principes de celui-ci, il fait déjà appel, pour expliquer le monde, à une personnalité, à une volonté et n'envisage plus les principes en question que dans leurs rapports avec Dieu et avec l'homme. Il s'oriente ainsi résolument vers ce qu'il appellera plus tard la philosophie historique et ce que beaucoup d'historiens de la philosophie appellent sa période théosophique. Ceci apparaît d'une façon encore plus nette dans les* « Conférences de Stuttgart ». *Schelling s'y appuie encore sur les concepts du système d'identité, mais, sans encore ajouter à leur dualité un troisième principe, il n'en fait pas moins déjà la base d'un système impliquant la personnalité de Dieu. On assiste ici à une anticipation de ce que Schelling fera plus tard, car, à mesure qu'il édifiait son système, il se trouvait en présence d'un grand nombre d'idées, dont il a retenu quelques-unes, après avoir abandonné ou repoussé les autres à l'arrière-plan, comme il l'a fait des idées psychologiques.*

7) Introduction a la première esquisse de la philosophie de la Nature. — *Voici comment un critique, dont les éditeurs de Schelling n'ont pu retrouver le nom, interpréta cette* « Esquisse », *dont nous publions ici la seule* « Introduction » *: « On a essayé ici pour la première fois depuis l'essor pris par les sciences de la nature, d'embrasser d'un seul coup d'œil l'ensemble de la Physique, et surtout de libérer cette science de l'erreur somme toute héréditaire, formulée de la façon la plus précise et, pour ainsi dire, la plus correcte dans la* « Critique du Jugement » (*téléologique*) *par Kant: à savoir que l'organisme ne se laisse pas déduire des lois immanentes, spécifiques, faisant partie de la théorie de la nature, mais qu'on doit, pour l'expliquer, avoir recours à une téléologie conceptuelle. Schelling fut le premier qui ait arraché la foi en l'unité du système de la Nature aux songes creux des rêveurs et ait posé, en pleine connaissance de ce qu'il faisait, ce principe que le monde est un Tout organique, soumis aux lois de la nature; il situa ainsi l'organisme qui, jusqu'alors, n'avait été qu'un appendice*

encombrant de la Physique, au centre de celle-ci et en fit le principe permanent du Tout. »

8) Pour l'histoire de la philosophie moderne. — *Schelling retrace dans cet Essai l'histoire de la philosophie moderne, de Descartes à Hegel. Nous n'en avons traduit que deux chapitres :* a) « Kant, Fichte. Système de l'idéalisme transcendantal » *et* b) « Naturphilosophie », *ces deux chapitres marquant bien les rapports qui, d'après Schelling lui-même, existent entre le criticisme de Kant et l'idéalisme de Fichte, d'une part, et sa Naturphilosophie, de l'autre.*

9) Exposé de l'empirisme philosophique. — *Article écrit dans un but purement propédeutique, alors que Schelling professait à l'Université de Munich (1836) et qu'il a laissé à l'état manuscrit. Cet article était destiné à préparer ses auditeurs à l'intelligence des principes de sa philosophie, à les conduire, par la méthode purement rationaliste « du plus proche et du plus connu au plus éloigné et au moins connu » et à servir en même temps de contre-épreuve pour ceux qui étaient déjà familiarisés avec son système.*

10) De la nature de la philosophie comme science (*Conférences d'Erlangen*).

C'est la première des conférences que Schelling, momentanément dégagé de toute obligation professionnelle, fit à Erlangen en 1821-1823 devant un public nombreux et attentif, attiré par sa renommée et composé d'étudiants, de professeurs et de simples profanes s'intéressant aux questions philosophiques. Cette conférence, une des plus pathétiques qu'il ait jamais prononcées au cours de sa longue carrière, eut un succès tel qu'il fut obligé de la répéter plusieurs fois. Il cherche à y montrer en quoi consiste la tâche de la philosophie, et comment cette tâche peut être remplie. La philosophie doit tendre de tous ses efforts à systématiser le savoir. La lutte qui s'y poursuit entre les différentes conceptions et crée un état qu'il appelle « asystasie » est une phase préliminaire nécessaire de l'évolution de la philosophie vers la systématisation. Chacun des systèmes actuellement en lutte, dit-il, est unilatéral, son unilatéralité tenant, non à ce qu'il affirme, mais à ce qu'il nie. *La véritable conciliation ne pourra s'effectuer que dans le système* κατ' ἐξοχὴν, *dans le système universel qui, dépassant tous les autres, s'élevant au-dessus de tous les autres, sera un système de liberté ayant pour raison et pour but le* sujet absolu : *ni la substance de Spinoza que les deux poids, pensée et étendue, qui y sont attachés, attirent vers la Finitude, ni le moi de Fichte qui ne voit dans la réalité objective qu'un obstacle à son activité et qui, à peine en contact avec cette réalité, se retire en lui-même. Ce qui constitue l'essence du sujet absolu, c'est l'* « *éternelle liberté* », *ce sont le vouloir et le pouvoir purs; liberté qui dévore pour ainsi dire toutes les formes dans lesquelles elle se trouve enfermée et qui, après chaque limitation*

subie, renaît comme le phénix de ses cendres, régénérée, transfigurée par la flamme qui ne s'éteint jamais. Toujours active, jamais en repos, se révélant sans cesse à elle-même, cette liberté se confond avec la sagesse qui se cherche à travers toutes les connaissances, pour finalement arriver à la connaissance de soi-même. « Connais-toi toi-même, et sois *tel que tu te connais » : telle est en effet la règle suprême de la sagesse, guidée par l'éternelle liberté. C'est ce mouvement de la liberté vers la sagesse qui constitue la philosophie objective, et la tâche de la philosophie, en tant qu' « art humain », consiste à reproduire celle-là sur l'échelle humaine.*

NOTE SUR LE VOCABULAIRE DE SCHELLING

Le vocabulaire philosophique allemand comprend un certain nombre de termes qui, sans être tout à fait intraduisibles en français, ne peuvent souvent être traduits que d'une façon approximative ou variable selon le contexte. Ce qui rend la tâche du traducteur encore plus difficile, c'est qu'en plus des termes pour ainsi dire consacrés par l'usage général, chaque philosophe, comme nous le verrons justement à propos de Schelling, *en forge pour son usage personnel.*

Voici quelques-uns des termes dont la traduction présente des difficultés particulières :

Anschauung. — *Tout le monde en France traduit ce mot par « intuition ». La traduction est dans beaucoup de cas exacte, mais le contexte oblige souvent à remplacer « intuition », par « contemplation », et même « perception ». Nous rappellerons à ce propos la définition de Fichte : « Contemplation muette, inconsciente, se perdant dans les objets. » La définition de Schelling et de Hegel se rapproche beaucoup de celle de Fichte. Quant à l'*intellektuelle Anschauung *dont parle souvent Schelling, elle est une appréhension supra-sensible, spirituelle, mais en même temps directement intuitive, de l'essence d'un objet, une pensée contemplative par laquelle nous suivons les processus qui se déroulent en nous, lorsque nous formulons des jugements généraux ou que nous nous servons de catégories. Loin d'être une forme mystique, l'intuition intellectuelle repose sur une activité logique de l'imagination qui cherche à saisir par un seul acte ce qu'il y a de typique dans une chose, son Idée.*

Copula. — *Pour Schelling, la copule constitue le lien de l'identité dans l'Absolu. « A est B signifie : A n'existe pas par lui-même, mais seulement en tant que porteur de B, c'est-à-dire en tant que son sujet. » Si B est inconcevable sans A, A l'est tout autant sans B. Leur identité est absolue et la copule est l'expression de cette identité.*

Asseität. — *Se dit d'un mode d'être qui ne doit rien à ce qui n'est pas lui-même. (Aséité de la volonté, chez Schopenhauer, Aséité de l'Inconscient, chez E. v. Hartmann.)*

Grund. — *C'est un des termes propres à la philosophie de Schelling, que nous avons traduit par « fond » et que d'autres traduisent par « fondement ». Il exprime la persistance du passé dans le présent, le support du processus du devenir. Le passé n'est jamais entièrement annulé. Il n'est pas la cause éminente de l'Être, mais seulement sa raison suffisante, comme l'Être est la raison déterminante du* Grund.

Sein. — *Nous l'avons traduit par* être *ou* existence. *Exprime l'existence en général, tandis que* Dasein *exprime une existence localisée dans le temps et dans le lieu :* être-là. *Dans* Seiende : *ce qui existe essentiellement en vertu de sa nature propre, constante, indépendamment de toute détermination locale ou temporelle, de façon à réaliser complètement ce qui, pour nous et au point de vue logique, se trouve impliqué dans le concept de la chose.*

Ichheit. — *Nous avons traduit ce mot par « égoïté ».*

Potenz. — *Encore un des termes propres à Schelling. La notion de* Potenz *est une des pierres angulaires de sa théorie de l'Absolu. La Nature, d'après Schelling, n'est pas seulement objet, mais sujet-objet. L'Idée de la Nature agit au sein même de celle-ci et la pousse de degré en degré. Ce que la Nature ne peut devenir d'emblée, elle le devient progressivement, d'où développement. Les actes qui, dans l'Idée, forment une unité indivisible, apparaissent séparés à chaque degré de l'évolution ou ne forment que des unités secondaires. La Nature ne présente pas seulement dans son ensemble une unité du réel et de l'idéal, mais elle présente encore une unité revêtant une forme particulière à chacune de ses phases. Elle est une série de ces unités particulières subordonnées à l'ensemble. Chacune de ces unités particulières représente une « Potenz ». Ce que les « Idées » sont dans l'Absolu, « Potenz » l'est dans la Nature. Aussi la Naturphilosophie est-elle une théorie des Idées, c'est-à-dire théorie du développement et des « Potenzen ». On ne connaît les Idées que par les « Potenzen ». Les « Potenzen » sont aux Idées ce que la* natura naturans *est à la* natura naturata. — *Nous avons traduit ce terme par « puissance » ; dans certains passages cependant où Schelling oppose nettement l'actualisation à la « Potenz » nous l'avons traduit par « potentialité ».*

Selbstheit. — *Nous l'avons considéré comme (à peu près) synonyme de* Ichheit *et traduit par « égoïté ».* Selbstheit *implique cependant un sens plus impersonnel que* Ichheit. *Ich = moi ; selbst = soi.*

Tathandlung*: acte-action. Terme par lequel Fichte désignait une activité par laquelle le* moi *se pose d'une façon absolue, qui est une émanation directe et nécessaire de sa conscience. Schelling l'oppose à* Tatsache *qu'on traduit communément par « fait », alors que, par son opposition à* Tathandlung, *ce mot exprime un acte à base expérimentale, un acte provoqué par les choses, qui est chose lui-même, c'est-à-dire séparé du Moi.*

ESSAIS

DE

SCHELLING

IDÉES POUR UNE PHILOSOPHIE DE LA NATURE

(Introduction a l'étude de cette science)

(1797).

Fragment.

A la question : qu'est-ce que la philosophie en général ? il est impossible de donner une réponse directe. S'il était facile de s'entendre sur une notion précise de la philosophie, il suffirait d'analyser cette notion, pour se voir aussitôt en possession d'une philosophie susceptible d'acquérir une adhésion universelle, parce qu'ayant une valeur générale. La philosophie n'est pas quelque chose qui nous soit donné par la nature, qui soit immanent à notre esprit, sans que nous ayons jamais fait un effort pour l'acquérir. Elle est avant tout œuvre de liberté. Elle est pour chacun ce qu'il est lui-même, elle correspond à ce que chacun a fait de lui-même ; et c'est pourquoi l'idée de philosophie n'est que le résultat de la philosophie même qui, science infinie, est en même temps la science de soi-même.

Aussi bien, au lieu de faire précéder mon exposé d'une définition de la philosophie en général, et de la philosophie de la nature en particulier, pour ensuite la décomposer en ses parties, vais-je m'efforcer de faire *naître* cette définition sous les yeux des lecteurs eux-mêmes.

Cependant, comme il faut quand même commencer par quelque chose, je commence par dire qu'une philosophie de la

nature *doit* avoir pour tâche de déduire de principes la possibilité d'une nature, c'est-à-dire l'ensemble du monde fondé sur l'expérience. Je ne m'attarderai cependant pas à traiter cette définition d'une façon analytique ou, en la postulant comme exacte, à en tirer les conséquences qu'elle comporte : je vais rechercher avant tout si, d'une façon générale, elle correspond à quelque chose de réel, et si elle exprime quelque chose de réalisable.

Des problèmes qu'une philosophie de la nature doit résoudre.

Celui qui est absorbé par l'investigation de la nature et se contente de jouir de sa richesse ne se demande pas si une nature et une expérience sont possibles ; c'est en agissant qu'il a rendu telles l'une et l'autre, et celui-là seul demande ce qui est possible qui ne croit pas tenir dans sa main la réalité. Des époques entières ont poursuivi l'investigation de la nature, et on ne s'en est pas encore lassé. Beaucoup ont consacré leur vie à cette occupation et n'ont pas cessé d'adorer la déesse, même voilée. De grands esprits, sans s'occuper des principes de leurs découvertes, ont vécu dans un monde à eux — et que vaut toute la gloire d'un spirituel douteur à côté de la vie d'un homme qui a porté un monde dans sa tête et toute la nature dans son imagination ?

C'est à la philosophie que nous sommes redevables de la question de la possibilité d'une nature et d'une expérience ou, plutôt, c'est *avec* cette question qu'était née la philosophie. Jusqu'alors, l'homme a vécu, au point de vue philosophique, à l'état naturel. L'homme vivait encore en accord avec lui-même et avec le monde environnant, ne faisait qu'un avec l'un et avec l'autre. Cet état subsiste encore à l'état d'obscur souvenir, même chez les penseurs qui s'en croient le plus éloignés. Beaucoup ne l'ont jamais abandonné et s'estimeraient très heureux, sans les fâcheux exemples qui les troublent ; car la nature ne renonce jamais volontiers à la tutelle qu'elle exerce, et personne *ne naît* fils de la liberté [1]. Et l'on ne comprendrait pas

1. Les plus grands philosophes ont toujours été les premiers à y

comment l'homme a pu abandonner cet état, si l'on ne savait que son esprit, dont la liberté est l'élément, cherche à se rendre libre et à s'évader des chaînes de la nature et de sa sollicitude, pour s'abandonner au sort incertain de ses propres forces et retourner un jour comme vainqueur et grâce à ses propres mérites à cet état où, inconscient de lui-même, il a passé l'enfance de sa raison.

En se mettant en opposition avec le monde extérieur (et nous dirons plus tard comment cela arrive), l'homme fait le premier pas vers la philosophie. Cette séparation du monde extérieur marque le commencement de la réflexion. A partir de ce moment, l'homme divise ce que la nature a toujours uni, il sépare l'objet de l'intuition, le concept de l'image, enfin (en devenant son propre objet) il se sépare de lui-même.

Mais cette séparation est seulement un *moyen*, vers une *fin*. L'homme est fait pour agir. Moins il réfléchit sur lui-même, plus il est actif. Son activité la plus noble est celle qui ne se connaît pas. A partir du moment où il devient son propre objet, ce n'est plus l'homme *entier* qui agit ; il a renoncé à une partie de son activité, pour pouvoir réfléchir sur l'autre. L'homme n'est pas né pour dépenser sa force spirituelle dans la lutte contre les chimères d'un monde imaginaire, mais pour exercer toutes ses forces sur un monde dont il subit les influences, dont il ressent la puissance et sur lequel il peut cependant réagir. Il ne doit donc pas y avoir de fossé entre lui et le monde, le contact entre les deux et leur action réciproque doivent toujours être possibles, car c'est seulement à cette condition que l'homme devient homme. Il existe primitivement chez l'homme un équilibre absolu des forces et de la conscience. Il peut abolir cet équilibre par la liberté, pour le rétablir par la liberté, mais c'est seulement de l'équilibre des forces que résulte la santé.

La réflexion *pure et simple* est donc une maladie de l'esprit humain et, lorsqu'elle arrive à s'emparer de l'homme tout entier,

revenir, et Socrate, après avoir été plongé toute la nuit (d'après le récit de Platon) dans des spéculations, salua le jour naissant par une prière au soleil levant.

elle est une maladie qui tue dans le germe son existence supérieure, et détruit dans sa racine sa vie spirituelle qui a pour condition exclusive l'identité. Elle est un mal qui accompagne l'homme dans toute sa vie et détruit sa faculté d'intuition même pour les objets les plus ordinaires. Mais sa force destructive ne s'étend pas seulement au monde des phénomènes ; en séparant de celui-ci le principe spirituel, elle peuple le monde intellectuel de chimères contre lesquelles, étant donné qu'elles sont en dehors et au delà de toute raison, aucune lutte n'est possible. Elle rend permanente cette séparation entre l'homme et le monde, en faisant apparaître celui-ci comme une chose en soi, échappant aussi bien à l'intuition et à l'imagination qu'à l'entendement et à la raison.

La philosophie, au contraire, voit dans la réflexion un simple *moyen*. La philosophie *doit* accepter et prendre pour base cette séparation, car sans elle nous n'aurions nul besoin de philosopher.

C'est pourquoi la philosophie n'attribue à la réflexion qu'une valeur *négative*. Elle part de cette séparation initiale, pour unir de nouveau par la liberté ce qui, dans l'esprit humain, était uni primitivement et nécessairement, c'est-à-dire pour mettre fin à tout jamais à cette séparation. Et étant donné que c'est cette séparation qui l'a rendue elle-même nécessaire, qu'elle constitue par conséquent un mal nécessaire, une discipline de la raison égarée, elle travaille sous ce rapport à sa propre destruction. L'homme qui aura consacré une partie ou toute sa vie à suivre la philosophie spéculative dans ses abîmes insondables, pour arriver à ses dernières fondations, fait à l'humanité un sacrifice qui, étant un des plus nobles, soutient la comparaison avec tout autre. Et il sera déjà suffisamment récompensé s'il réussit à conduire la philosophie à un point où le dernier besoin de celle-ci, comme science particulière, aura disparu et où son propre nom se sera, par conséquent, effacé de la mémoire des hommes. La formulation la plus simple de problèmes compliqués est toujours la meilleure. Celui qui a le premier songé à se distinguer des objets extérieurs, à distinguer par conséquent ses représentations des objets, et inversement, celui-là était le premier philosophe. Il rompit le premier le méca-

nisme de sa pensée, il abolit l'équilibre de la conscience où le sujet et l'objet étaient intimement unis.

Pendant que je me représente un objet, représentation et objet ne font qu'un. Et c'est de cette incapacité de distinguer, dans la représentation, celle-ci de l'objet que découle pour l'entendement commun la conviction de la réalité des choses extérieures, dont il n'a cependant connaissance que par la représentation.

C'est cette identité de la représentation et de l'objet que le philosophe supprime en demandant : comment naissent en nous les représentations des choses extérieures ? Par cette question nous situons les choses en dehors de nous, nous les présupposons comme indépendantes de nos représentations. Il doit certes exister un lien entre les unes et les autres. Or, entre des choses *différentes* nous ne connaissons pas d'autre lien que celui de *cause à effet.* Aussi la première tâche de la philosophie consiste-t-elle à établir entre l'objet et la représentation un rapport de cause à effet.

Or, nous avons expressément posé les choses comme étant indépendantes de nous. Quant à nous, nous nous sentons dépendants des choses, car notre représentation elle-même n'est *réelle* que pour autant que nous ne voyons pas dans les choses des effets de nos représentations. Il ne nous reste donc qu'à admettre que les représentations dépendent des choses, à considérer celles-ci comme des causes, celles-là comme des effets.

Mais il est facile de voir aussitôt que cet essai ne nous conduit pas au but que nous recherchons. Nous voulions expliquer comment il se fait que représentation et objet sont en nous inséparablement unis. C'est en effet seulement dans cette union que réside la réalité de notre connaissance des choses extérieures. Et c'est justement cette réalité que le philosophe doit démontrer. Or, si les choses sont les causes des représentations, elles doivent les précéder. Mais, de ce fait, la séparation entre les unes et les autres devient permanente. Or, nous voulions, nous, après avoir librement séparé l'objet et la représentation, les unir de nouveau librement, nous voulions savoir si et pourquoi il n'existait *primitivement* entre l'un et l'autre aucune séparation.

En outre, nous ne connaissons les choses que dans et par

nos représentations. Mais nous n'avons aucune idée de ce qu'elles sont antérieurement à la représentation, avant d'être représentées.

Plus que cela : en demandant comment je puis avoir des représentations, je m'élève *au-dessus* de la représentation ; du fait même que je pose cette question, je deviens un être qui se sent primitivement libre par rapport à toute représentation, qui voit *au-dessous* de lui la représentation elle-même et tout l'ensemble des représentations. Par cette question, je deviens un être qui, indépendant des choses extérieures, porte en lui-même les racines et les raisons de son existence.

Par cette question, je sors donc de la série de mes représentations, je me dégage du lien avec les choses et je me place à un point de vue où aucune puissance extérieure ne peut m'atteindre. C'est maintenant seulement que se produit une séparation entre les deux entités hostiles : l'esprit et la matière. Je les situe dans des mondes différents, entre lesquels aucun lien n'est plus possible. Du fait que je sors de la série de mes représentations, la cause et l'effet eux-mêmes m'apparaissent comme des notions qui sont au-dessous de moi, parce que l'une et l'autre ne naissent que dans la succession nécessaire de mes représentations dont je me suis détaché. Comment pourrais-je me soumettre de nouveau à ces notions et laisser les choses qui me sont extérieures agir sur moi [1] ?

Ou bien faisons l'essai inverse : laissons les choses extérieures agir sur nous et essayons d'expliquer comment nous n'en arrivons pas à nous poser la question de la possibilité des représentations.

Il m'est certes difficile de concevoir que les choses puissent agir sur moi (être libre). Je conçois seulement que les choses puissent agir sur les choses. Or, pour autant que je suis *libre*

1. Objection qui a été faite de bonne heure par quelques représentants éminents de la philosophie kantienne. D'après cette philosophie, toutes les notions de cause et d'effet naîtraient dans notre esprit, dans nos représentations, lesquelles seraient cependant, à leur tour, conformément à la loi de la causalité, des effets que produisent en nous les choses extérieures.

(et je le *suis*, puisque je m'élève au-dessus de l'ensemble des choses et me demande comment cet ensemble lui-même est possible), je ne suis ni *chose*, ni *objet*. Je vis dans un monde qui m'est particulier, je suis un être qui existe *pour lui-même*, et non pour les autres êtres. En moi, il ne peut y avoir qu'acte et action ; de moi né peuvent émaner que des *effets*, je ne puis être le siège d'une *passivité*, d'une souffrance ; car passivité et souffrance n'existent que là où il y a action et contre-action, ce qui n'existe que dans l'ensemble des choses au-dessus duquel je m'élève. Mais supposons qu'il en soit ainsi, que je sois une *chose* comprise dans la série des causes et des effets, que je sois même, avec tout le système de mes représentations, un simple résultat de toutes les actions qui s'exercent sur moi, bref que je sois un simple rouage d'un mécanisme. Or ce qui fait partie d'un mécanisme ne peut pas s'en détacher pour demander : comment tout cela est-il devenu possible ? *Ici*, en effet, et au sein des phénomènes, ce rouage occupe une place qui lui a été assignée par une nécessité absolue ; si le rouage que je suis quitte cette place, je cesse d'être ce rouage, je deviens un être indépendant, et l'on ne comprend plus comment une cause extérieure peut encore agir sur cet être indépendant et parfait.

C'est une question par laquelle commence toute philosophie, et l'on doit être capable de la poser, pour pouvoir philosopher. Elle n'est pas de ces questions qu'on pose, parce que d'autres en font autant : chacun doit se la poser pour son compte, elle doit être pour chacun un problème librement conçu, librement posé, en dehors de toute influence extérieure, indépendamment de tout exemple extérieur. Le fait seul que je suis capable de poser ce problème montre déjà suffisamment que je me soustrais à l'action des choses extérieures ; s'il n'en était pas ainsi, je ne pourrais jamais me demander comment les choses sont possibles *pour moi*, comment elles pénètrent dans ma représentation. On pourrait donc penser que celui qui formule cette question renonce par là-même à expliquer ses représentations par l'action des choses extérieures. Mais cette question est parvenue aux oreilles de gens qui étaient complètement incapables de se la poser. En passant par leur bouche, elle a pris un tout autre sens ou, plutôt, elle a perdu tout sens et toute signification. Ils

sont des êtres qui ne se connaissent que pour autant qu'ils se sentent dominés par ces lois. Or, *moi*, en formulant cette question, je m'élève au-dessus de ces lois. *Ils* sont engagés dans le mécanisme de leur pensée et de leur représentation ; *moi*, j'ai rompu ce mécanisme. Comment pourraient-ils me comprendre ?

Celui qui n'est pour lui-même que ce que les choses et les circonstances ont fait de lui, qui, sans dominer ses représentations, se laisse entraîner par le courant des causes et des effets — comment peut-il savoir d'où il vient, où il va, comment il est devenu ce qu'il est ? Connaît-il seulement la vague qui l'emporte ? Il n'a même pas le droit de dire qu'il est le produit de l'action combinée des choses, car, pour pouvoir le dire, il faut qu'il *se connaisse*, donc qu'il soit quelque chose *pour lui-même*. Or, ce n'est pas le cas ; il n'existe que pour d'autres êtres de raison, et non pour lui-même ; il est un *objet* dans ce monde, et il est utile pour lui et pour la science qu'il n'entende jamais parler d'autre chose, qu'il ne s'imagine jamais autre chose.

Depuis toujours, les hommes les plus ordinaires ont réfuté les plus grands philosophes, en leur opposant des arguments qui sont à la portée de l'intelligence même des enfants et des faibles d'esprit. On écoute, on lit et on est tout étonné de voir que de si grands hommes aient ignoré des choses aussi simples et que des hommes aussi notoirement petits aient pu les mettre dans l'embarras. Personne ne se dit que ces grands hommes pouvaient bien connaître ces choses, car autrement comment auraient-ils pu nager contre le courant ? Beaucoup sont persuadés que si Platon pouvait lire Locke, il serait confondu ; d'autres croient que Leibniz lui-même, s'il ressuscitait pour pouvoir se mettre pour une heure à son école, en ressortirait converti et combien n'y a-t-il pas de faibles d'esprit qui se sont cru en droit d'entonner un chant de triomphe sur la tombe de Spinoza?

Mais, me demanderez-vous, qu'est-ce qui a donc poussé tous ces hommes à tourner le dos aux manières de penser de leur époque et à inventer des systèmes en opposition avec tout ce à quoi les foules ont toujours cru et ce qu'elles se sont toujours imaginé ? C'est un libre élan qui les a élevés dans une région où vous cessez vous-même de comprendre leurs desseins, de

même qu'eux, de leur côté, ont cessé de comprendre ce qui pour vous était si simple et intelligible.

Il leur fut impossible d'établir un lien et un contact entre des choses que la nature et le mécanisme ont en nous réunies à tout jamais. Il leur fut également impossible de nier l'existence d'un monde extérieur à ces choses ou l'absence d'esprit dans les choses, et cependant ils ne voyaient aucun lien entre les choses et ce qui n'était pas elles, entre les choses et l'esprit. A vous-mêmes, lorsque vous pensez à ces problèmes, il ne vient pas à l'idée de transformer le monde en un jeu de concepts ou l'esprit en un miroir mort des choses.

Pendant longtemps l'esprit humain (encore dans toute la fraîcheur de la divine jeunesse) s'était livré à des explications mythologiques et poétiques de l'origine des choses ; des religions de peuples entiers étaient fondées sur cette opposition entre l'esprit et la matière, et cela jusqu'au jour où un heureux génie, le premier philosophe, ait trouvé les notions auxquelles les époques suivantes ont rattaché et fixé les deux bouts de notre savoir. Les plus grands penseurs de l'antiquité n'ont pas osé s'aventurer au delà de cette opposition. Platon oppose la matière à Dieu comme « autre chose ». Le *premier* qui, en pleine connaissance de ce qu'il faisait, conçut l'esprit et la matière comme formant une unité indivisible, la pensée et l'étendue n'étant que des modifications de ce principe, fut *Spinoza*. Son système fut la première projection hardie d'une imagination créatrice qui déduisit directement le fini de l'idée de l'Infini pur et reconnut celui-là comme impliqué dans celui-ci. Leibniz vint et suivit un chemin opposé. Le temps est venu de réhabiliter sa philosophie. Son esprit se montre réfractaire aux contraintes de l'École ; aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce qu'il n'ait survécu que dans une élite dont l'esprit avait des affinités avec le sien et qu'il ait été pour les autres un étranger. Il était de ceux, peu nombreux, qui traitent la science également comme une œuvre de liberté. Il portait en lui l'*esprit général du monde* qui se manifeste sous des formes variées et crée la vie partout où il apparaît. Aussi est-il doublement inadmissible de laisser l'école kantienne lui attribuer ses propres inventions et lui faire dire tout le contraire de ce qu'il avait

enseigné. Rien n'est plus incompatible avec la philosophie de Leibniz que l'invention chimérique d'un monde de *choses en soi* qui, échappant à toute connaissance et à toute intuition, n'en agiraient pas moins sur nous et provoqueraient toutes nos représentations. La première pensée qui lui ait servi de point de départ était que « les représentations des choses extérieures naissent dans l'âme, *comme dans un monde particulier*, en vertu de lois qui lui sont propres, comme s'il n'y avait rien d'autre que Dieu (l'Infini) et l'Ame (contemplation de l'Infini) ». Encore dans ses derniers ouvrages il affirmait l'impossibilité absolue d'une action de causes extérieures sur l'intériorité de l'esprit, si bien que toutes les modifications, toutes les successions de perceptions et de représentations dans un esprit ne peuvent avoir leur source que dans un principe intérieur. De nos jours se sont mis à philosopher beaucoup de gens qui ont peut-être des dispositions pour autre chose, mais n'en ont aucune pour la philosophie. C'est pourquoi, lorsque nous dirons qu'aucune représentation ne peut naître d'une action intérieure, nous soulevons un étonnement sans fin. On s'imagine aujourd'hui que, pour être philosophe, il suffit de croire que les monades ont des fenêtres par lesquelles les choses entrent et sortent.

Il est certes possible de poser certaines questions susceptibles de mettre dans l'embarras les partisans même les plus résolus des choses en soi comme cause et condition des représentations. On peut leur dire : je comprends comment la matière agit sur la matière, mais non comment un en-soi peut agir sur un autre, car dans le royaume de l'intelligible il ne peut y avoir ni cause ni effet ; et je ne comprends pas comment cette loi, valable pour un monde, peut étendre son action à un autre qui lui est opposé : vous devriez donc admettre, puisque vous dites que je dépends d'impressions extérieures, que je ne suis moi-même rien d'autre que matière, une sorte de verre optique dans lequel se réfractent les rayons lumineux du monde. Mais le verre optique ne voit pas lui-même, il est seulement un moyen entre les mains d'un homme doué de raison. Et qu'est-ce qui en moi juge que j'ai subi une impression ? C'est encore moi qui, pour autant que je juge, ne reste pas passif, mais suis actif ;

il y a donc quelque chose en moi qui se sent libre à l'égard de l'impression et qui sait cependant que l'impression existe, qui l'appréhende et l'élève à la conscience.

En outre, aucun doute ne naît, pendant l'intuition, quant à la réalité extérieure de l'objet de l'intuition. Et voici que survient l'entendement qui se met à diviser à l'infini. Si la matière qui existe extérieurement à vous est réelle, elle doit se composer de parties en nombre infini. Et si elle se compose de parties en nombre infini, on doit aussi pouvoir la recomposer avec ces parties. Or, pour cette recomposition notre imagination ne possède qu'un pouvoir fini. Il y aurait donc une recomposition infinie dans un temps fini. Ou bien la recomposition a déjà commencé quelque part ; autrement dit, il y a les dernières parties de la matière, et c'est à ces dernières parties que j'ai affaire (lors de la division). Or, je ne trouve toujours que des corps semblables et ne puis jamais aller plus loin que les surfaces, le réel semble me fuir ou disparaître sous ma main, et la matière, la première base de toute expérience, devient la chose la plus inessentielle que nous connaissions.

Ou bien toute cette discussion ne doit-elle servir qu'à nous éclairer sur nous-mêmes ? L'intuition ne serait-elle qu'un rêve qui simule la réalité pour tous les êtres raisonnables, et leur entendement ne leur serait-il donné que pour les réveiller de temps à autre et leur rappeler ce qu'ils sont, afin que leur silence soit ainsi partagé entre le sommeil et la veille (car il est évident que nous ne sommes que des êtres occupant le milieu entre deux états opposés) ? Mais je ne vois pas ce que peut bien être un rêve pareil. Tous les rêves ne sont-ils pas des ombres de réalités, des « souvenirs d'un monde qui fut jadis » ? Même en admettant que c'est un Être supérieur qui produit en nous ces ombres, je ne vois pas comment il pourrait évoquer en moi une image de la réalité, sans que j'aie une connaissance préalable de cette réalité : tout ce système est trop aventureux, pour qu'on puisse le prendre au sérieux.

Vous dites que la matière n'est pas inessentielle, puisqu'elle possède des *forces* qu'aucune division ne saurait diviser. « La matière a des forces. » Je sais que c'est là une proposition très courante. Mais comment ? « La matière a », cela veut dire

qu'on reconnaît à la matière une existence en soi et indépendante de ses forces. Ses forces seraient-elles donc des accidents ? Puisque la matière existe *extérieurement à vous*, c'est également à une cause extérieure qu'elle doit être redevable de ses forces. Lui auraient-elles été implantées, comme le disent certains newtoniens, par une main extérieure ? Mais vous n'avez aucune idée des influences auxquelles peut être due cette implantation. Vous connaissez seulement l'action de la matière, c'est-à-dire d'une force sur une autre ; mais nous ne pouvons absolument pas concevoir comment il est possible d'agir sur quelque chose qui n'est pas primitivement une *force*. C'est là une chose qu'on peut dire, qu'on peut répéter de bouche en bouche, mais jamais elle n'a existé dans le cerveau d'un homme réel, parce qu'aucun cerveau humain n'est capable de penser une chose pareille. Donc, vous ne pouvez penser la matière sans penser en même temps la force.

En outre, ces forces sont celles d'attraction et de répulsion. « Attraction et répulsion » : s'exercent-elles donc dans l'espace vide ? Ne supposent-elles pas plutôt l'espace plein, c'est-à-dire justement la matière ? Aussi devez-vous convenir qu'il n'y a pas plus de forces sans matière que de matière sans forces. Or, la matière est le dernier substrat de vos connaissances, celui au delà duquel vous ne pouvez plus aller ; et comme vous ne pouvez pas expliquer ces forces *par* la matière, vous ne pouvez en avoir aucune autre explication empirique, c'est-à-dire par quelque chose qui vous soit extérieur, ce que vous devriez cependant pouvoir faire, d'après votre système.

Malgré cela, on demande toujours en philosophie comment les matières et ces forces sont *possibles* en dehors de nous. On peut renoncer à toute philosophie (et plût à Dieu que ceux qui n'y entendent rien le fassent) ; mais si vous voulez philosopher quand même, vous ne pouvez pas vous soustraire à cette question. Or, il vous est absolument impossible de nous faire comprendre ce que peut être une force en dehors de nous. Car une force en général est seulement ce qui est *senti*. Mais le sentiment seul ne fournit aucune notion objective. Et, cependant, vous faites de ces forces un usage objectif, car vous expliquez les mouvements des corps célestes, la pesanteur univer-

selle, par des forces d'attraction, et vous prétendez avoir dans cette explication un principe absolu de ces phénomènes. Mais dans votre système, cette force d'attraction n'a que la valeur d'une cause *physique,* car, étant donné que la matière existe indépendamment et en dehors de vous, vous ne pouvez connaître les forces qu'elle possède que par l'expérience. Mais en tant qu'explication physique, la force d'attraction n'est ni plus ni moins qu'une obscure qualité. Cependant, voyons tout d'abord si des principes purement physiques peuvent suffire à expliquer la possibilité d'un système cosmique. Or, l'on voit aussitôt que cette question comporte une réponse négative, car la dernière chose que nous apprenons par l'expérience est que l'Univers existe : cette proposition est la limite de l'expérience. Ou, plutôt, que l'existence de l'Univers est une *Idée.* Encore moins peut découler de l'expérience la connaissance de l'équilibre général des forces cosmiques. Si c'est une Idée, vous ne pouvez pas l'avoir obtenue par l'expérience, même pour tel ou tel système particulier ; or elle ne peut être appliquée au Tout qu'au moyen de raisonnements analogiques par lesquels on n'obtient jamais que des probabilités, tandis que des Idées, comme celle de l'équilibre universel, vraies en soi, doivent être des produits de quelque chose ou reposer sur quelque chose qui soit soi-même absolu et ne dépende pas de l'expérience.

Vous êtes donc obligés de convenir que cette Idée vous introduit dans une région supérieure à celle de la science de la nature pure et simple. Newton, qui ne s'en est jamais pénétré complètement et continuait encore à chercher les *causes efficientes de l'attraction,* voyait cependant fort bien qu'il se trouvait à la limite de la nature, à la ligne de séparation entre deux mondes. Il est rare que de grands esprits ayant vécu en même temps n'aient travaillé en vue d'un même but, mais en cherchant à l'atteindre par des voies différentes. Pendant que Leibniz fondait le monde spirituel sur l'harmonie préétablie, Newton trouva dans l'équilibre des forces cosmiques le système d'un monde matériel. Mais à supposer qu'il existe une unité dans le système de notre savoir et qu'on doive un jour réussir à atteindre son extrême limite, il est permis d'espérer que là où Newton et Leibniz se sont séparés l'un de l'autre, un esprit plus vaste et

plus compréhensif trouvera le centre autour duquel gravite l'Univers de notre Savoir, c'est-à-dire les deux mondes entre lesquels il est encore partagé ; et alors l'harmonie préétablie de Leibniz et le système de gravitation de Newton apparaîtront comme ne formant qu'un seul et même système ou comme des aspects différents d'un seul et même système.

Je vais plus loin. La matière brute, c'est-à-dire la matière pour autant qu'on la pense seulement comme remplissant l'espace, constitue le sol, le terrain solide sur lequel on asseoit l'édifice de la nature. La matière serait donc quelque chose de réel. Or, ce qui est réel, est seulement objet de sensation. Comment une sensation est-elle possible ? Vous dites : grâce à une action extérieure. Mais cela ne suffit pas. Il doit y avoir en moi quelque chose qui *éprouve* la sensation, et entre ce quelque chose et ce que vous supposez comme existant en dehors de moi aucun contact n'est possible. Ou bien, si cette chose extérieure agit sur moi, comme matière sur matière, je ne puis réagir que sur cette chose extérieure (par la force de répulsion) et non *sur moi-même*. Et, cependant, je dois le faire ; je dois *éprouver* la sensation, je dois l'amener à la conscience.

Ce que vous éprouvez de la matière, s'appelle sa *qualité* et, pour autant qu'il s'agit d'une qualité définie, elle est *réelle*. Qu'elle possède une qualité *en général*, est une *nécessité*, mais qu'elle possède telle qualité *déterminée*, cela vous paraît *accidentel*. S'il en est ainsi, la matière ne peut pas avoir une seule et même qualité ; il doit donc y avoir des *propriétés variées et diverses* que vous ne connaissez que par la simple sensation. Mais qu'est-ce qui provoque la sensation ? Quelque chose qui est à l'intérieur de la matière. Simples paroles, car où se trouve cet intérieur de la matière ? Vous pouvez la diviser à l'infini, vous n'irez jamais plus loin que la surface des corps. Tout cela, vous le saviez depuis longtemps, et c'est pourquoi vous avez toujours considéré que ce qui est objet d'une sensation a sa raison dans votre manière d'éprouver. Mais ceci est le minimum ; car le fait qu'il n'y a rien en dehors de vous, que rien n'est doux ou acide en soi ne rend pas encore la sensation plus intelligible. Vous admettez en effet toujours une *cause* qui, agissant en dehors de vous, provoque votre sensation. Mais à

supposer que nous vous accordions cette action extérieure, qu'y a-t-il de commun entre les couleurs, les odeurs, etc., ou les causes de vos sensations, d'une part, et votre esprit, de l'autre? Vous avez découvert, avec beaucoup d'ingéniosité, que la lumière, irradiée par les corps, agit sur les nerfs optiques, que l'image renversée qui se forme sur la rétine, devient droite dans votre âme. Mais qu'est-ce qui en vous voit et examine cette image sur la rétine et se demande comment elle a pu pénétrer dans l'âme? Quelque chose évidemment qui est absolument indépendant de l'impression extérieure et qui a cependant une certaine connaissance de cette impression. Comment l'impression a-t-elle donc pénétré dans *cette* région de votre âme où vous vous sentez tout à fait libre et indépendant des impressions? Vous pouvez intercaler entre l'affection de vos nerfs, de votre cerveau, etc. et la représentation d'un objet extérieur autant d'intermédiaires que vous voudrez, vous ne réussirez qu'à vous tromper vous-même, car le passage de l'objet dans l'âme ne peut pas être, d'après vos propres représentations, continu, mais doit s'effectuer à la faveur d'un bond, et c'est justement ce bond que vous vous proposez d'éviter.

En outre, une masse agit sur une autre par son simple mouvement (par l'impénétrabilité), c'est-à-dire par son choc ou le mouvement *mécanique*.

Ou bien, une matière agit sur une autre, sans avoir préalablement reçu elle-même un mouvement, de sorte que le mouvement naît du repos: par attraction, et cela s'appelle sa *pesanteur*.

Vous vous représentez donc la matière comme *inerte*, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne se meut pas spontanément, mais ne peut être mis en mouvement que par une cause extérieure.

En outre, la pesanteur que vous attribuez aux corps, vous la considérez comme égale, en tant que son poids spécifique, à la quantité de la matière (indépendamment du volume).

Mais vous trouvez aussi qu'un corps peut imprimer un mouvement à un autre, sans être lui-même en mouvement, c'est-à-dire sans lui imprimer un choc. Et vous remarquez en outre que deux corps peuvent s'attirer réciproquement, quel que soit

le rapport de leurs masses, c'est-à-dire indépendamment des lois de la *pesanteur*.

Vous admettez donc que la raison de cette attraction ne doit être cherchée ni dans la pesanteur ni à la surface du corps ainsi mis en mouvement; il doit s'agir d'une raison *intérieure*, en rapport avec la *qualité* du corps. Mais vous ne vous êtes jamais expliqué sur ce que vous entendez par l'*intérieur* d'un corps. Il est en outre démontré que la qualité n'existe que par rapport à votre sensation. Mais ici il n'est pas question de votre sensation, mais d'un fait objectif qui se produit en dehors de vous, que vous percevez avec vos sens et que votre entendement veut traduire en notions. Admettons que la qualité soit quelque chose qui n'existe pas seulement dans votre sensation, mais a aussi une raison dans le corps qui est en dehors de vous ; que signifie alors cette proposition : un corps en attire un autre en raison de ses qualités ? Ce qui est en effet *réel* dans cette attraction, c'est-à-dire ce que vous pouvez percevoir, n'est que le mouvement du corps. Mais le mouvement est une grandeur purement mathématique et ne peut être défini que phoronomiquement. Quel lien peut-il y avoir entre ce mouvement extérieur et une qualité intérieure ? Vous empruntez au monde des êtres vivants des expressions figurées, telles qu'affinité, parité, par exemple. Mais vous seriez très embarrassés si l'on vous demandait de transformer cette image en une notion théorique. En outre, vous accumulez substances fondamentales sur substances fondamentales, qui ne sont qu'autant d'asiles pour votre ignorance. Car qu'est-ce que vous entendez par là ? Non pas la matière même, le carbone par exemple, mais quelque chose qui serait pour ainsi dire enfermé, caché, dans la matière et qui lu communiquerait ces qualités. Mais où donc se cache cette substance fondamentale, dans quelle partie du corps ? Quelqu'un l'a-t-il jamais découverte par la séparation ou la division ? Il n'est pas une seule de ces substances dont vous soyez à même de donner une représentation perceptible par les sens. Mais même en admettant cette existence, que gagne-t-on ? A-t-on ainsi l'explication de la qualité de la matière ? Je conclus ainsi : ou la qualité est inhérente aux substances fondamentales mêmes qui la communiquent aux corps, ou elle ne l'est pas. Dans le

premier cas, vous n'avez rien expliqué du tout, puisqu'il s'agissait précisément de savoir comment naissent les qualités. Dans le deuxième, vous n'avez rien expliqué non plus, car, si je comprends comment un corps (mécanique) peut, par un choc, imprimer un mouvement à un autre, ce que je ne comprends pas, en revanche, et ce que personne ne me fera jamais comprendre, c'est comment un corps dépourvu de qualités peut communiquer des qualités à un autre. Car la qualité, en général, est quelque chose dont vous avez été incapables de me donner une notion objective et dont cependant (en chimie du moins) vous faites un usage objectif.

Tels sont les éléments de notre savoir empirique. Si, en effet, nous devons admettre, d'une part, la matière et, avec elle, les forces d'attraction et de répulsion, d'autre part, l'infinie variété des matières qui diffèrent les unes des autres par toutes leurs qualités, nous avons, d'après les indications de la table des catégories :

1° le mouvement *quantitatif*, uniquement proportionnel à la quantité de matière : *pesanteur ;*

2° le *mouvement qualitatif*, en rapport avec les propriétés internes de la matière : *mouvement chimique ;*

3° le *mouvement relatif,* qui est imprimé aux corps par des actions extérieures (choc, impulsion) : *mouvement mécanique.*

C'est avec ces trois mouvements possibles que la théorie de la nature édifie tout son système.

La partie de la physique, qui s'occupe du *premier* de ces mouvements, est la *statique ;* celle qui s'occupe du *troisième* est la *mécanique*. C'est la partie principale de la physique, car, au fond, la physique n'est que la mécanique appliquée [1]. Quant à la partie qui s'occupe du deuxième mouvement elle ne joue dans la physique qu'un rôle auxiliaire : la *chimie*, en effet, dont

1. On peut ranger dans la mécanique les propriétés générales des corps, pour autant qu'elles *influent* sur le mouvement *mécanique*, telles qu'élasticité, épaisseur, densité. Mais la théorie générale du mouvement ne fait pas partie de la théorie empirique. Je crois que, grâce à cette division, la physique reçoit une structure beaucoup plus simple et naturelle que celle que lui attribuent encore de nos jours la plupart des manuels.

l'objet propre consiste à déduire les différences spécifiques de la matière, est la science à laquelle la mécanique (qui, en soi, n'est qu'une science purement formelle) doit son contenu et ses nombreuses applications. Rien n'est en effet plus facile que de déduire des principes de la chimie les principaux objets de la recherche physique (recherches portant sur les mouvements mécaniques et dynamiques de ces objets) : pour qu'il y ait, par exemple, attraction chimique entre des corps, il faut, peut-on dire, qu'il y ait une matière extensible, une matière qui s'oppose à l'inertie : lumière et chaleur ; il faut, en outre, qu'il y ait des substances qui s'attirent réciproquement et, pour que soit possible la plus grande simplicité, il faut qu'il y ait *une seule* substance fondamentale que toutes les autres attirent. Et, comme la nature elle-même, pour se maintenir, a besoin d'un grand nombre de processus chimiques, ces conditions des processus chimiques doivent être présentes partout, d'où : l'air vital, comme produit de la lumière et de cette substance fondamentale; et comme l'air vital, en activant la force du feu, épuiserait trop la force de nos organes, il se trouve mélangé à l'air atmosphérique, qui est une variété opposée, etc.

Tel est à peu près le chemin que doit suivre la théorie de la nature, pour être complète. Mais ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas de savoir ce que représente un pareil système, lorsqu'il existe, mais comment il peut, d'une façon générale, exister. La question consiste à savoir si et comment cet ensemble de phénomènes et toute la série de causes et d'effets que nous appelons cours de la nature existent, non *en dehors* de nous, mais *pour* nous, comment ce système et cet ensemble de phénomènes trouvent l'accès de notre esprit, et comment ils s'imposent à notre représentation au point que nous sommes obligés, et absolument obligés, de les penser. Nous supposons en effet, comme étant un fait indéniable, que l'idée d'une succession de causes et d'effets en dehors de notre esprit est aussi nécessaire que si elle faisait partie de l'essence et de la nature mêmes de l'esprit. L'explication de cette nécessité constitue le principal problème de la philosophie. La question est de savoir, non si ce problème doit exister, mais comment, s'il existe, il doit être résolu.

Et, tout d'abord, qu'est-ce qu'on entend, en disant : nous

devons penser une succession de phénomènes comme étant absolument *nécessaire ?* Évidemment ceci : les phénomènes doivent se suivre dans tel ordre *déterminé* et, inversement, c'est lorsqu'ils se suivent dans cet ordre qu'il peut être question de succession.

De ce que nos représentations se suivent dans cet ordre déterminé, de ce que, par exemple, l'éclair précède le tonnerre, au lieu de suivre, etc., nous cherchons la raison non *en nous*, car ce n'est pas de nous qu'il dépend que nos représentations se suivent dans tel ordre, et non dans un autre ; la raison doit donc résider *dans les choses elles-mêmes*, et non dans nos simples représentations des choses ; c'est seulement pour autant que les phénomènes eux-mêmes se suivent dans tel ordre, et non dans un autre, que nous sommes obligés de nous les représenter dans cet ordre ; c'est seulement parce que cette succession est *objectivement* nécessaire qu'elle est aussi *subjectivement* nécessaire.

D'où il suit en outre : cette succession déterminée ne peut pas être séparée de ces phénomènes déterminés ; la succession doit donc naître et devenir en même temps que les phénomènes et ceux-ci ne peuvent, de leur côté, naître et devenir qu'en même temps que la succession ; il existe entre les phénomènes et la succession des rapports réciproques, la succession est nécessaire par rapport aux phénomènes, et *vice versa.*

Il suffit d'analyser les jugements les plus courants qu'on formule à chaque instant sur l'enchaînement des phénomènes, pour constater que toutes ces prémisses y sont impliquées.

Si donc les phénomènes ne peuvent être séparés de leur succession ni la succession des phénomènes, les deux cas suivants sont possibles :

Ou succession et phénomènes naissent simultanément et inséparablement *en dehors* de nous. Ou bien, tout en étant inséparables, ils naissent simultanément *en nous.*

C'est seulement dans ces deux cas que la succession que nous nous représentons est une succession réelle des choses, et non pas seulement une succession idéale de nos représentations.

La première alternative est celle de l'entendement humain commun, que même des philosophes comme Reid, Beatti et autres opposent formellement au scepticisme de Hume. D'après ce système, les choses se suivraient toutes seules et nous n'en

serions que les simples spectateurs; quant à savoir comment naît en nous la représentation de ces choses, c'est là une question trop élevée pour ce système. Or, ce que nous voulons savoir, ce n'est pas comment la succession en dehors de nous est possible, mais comment cette succession définie, étant donné qu'elle s'effectue indépendamment de nous, ne s'en impose pas moins comme telle et avec une absolue nécessité à notre représentation. De cette question le système dont il s'agit ne tient aucun compte. Aussi ne se prête-t-il pas à une critique philosophique; il n'a pas avec la philosophie un seul point de contact qu'on puisse utiliser pour l'examiner, l'éprouver ou le combattre, car il ignore la question que la philosophie a justement pour tâche de résoudre.

Pour pouvoir éprouver ce système, il faudrait commencer par le rendre philosophique. Mais, alors, on court le risque d'avoir à combattre quelque chose de purement imaginaire, car l'entendement humain n'est pas conséquent à ce point, et un pareil système, qui serait vraiment un système conséquent imaginé par l'entendement, n'a encore jamais existé dans une tête humaine, car dès qu'on cherche à l'exprimer en termes philosophiques, il devient incompréhensible. Il parle d'une succession qui, *indépendamment* de moi, doit exister *en dehors* de moi. Qu'une succession (de représentations) ait lieu *en moi*, c'est ce que je comprends; mais ce que je ne comprends absolument pas, c'est qu'une succession ait lieu dans les choses mêmes, indépendamment des représentations finies. Imaginons, en effet, un être qui ne soit pas fini, qui ne soit par conséquent pas lié une succession de représentations, mais qui embrasse dans une seule intuition tout le présent et tout le passé : pour un être pareil il n'y aurait pas de succession dans les choses mêmes, en dehors de lui. Mais si vraiment la succession s'effectuait indépendamment des représentations, dans les choses mêmes, elle devrait également être une succession pour notre Être hypothétique, ce qui serait en contradiction avec notre hypothèse.

C'est pourquoi tous les philosophes ont été jusqu'ici unanimes à déclarer que la succession est quelque chose qui ne peut être pensé en dehors des représentations d'un esprit fini. Or, nous avons montré que la représentation d'une suc-

cession est une représentation nécessaire, qu'elle doit naître en même temps que les choses, et inversement, la succession sans les choses est aussi impossible que les choses sans la succession. Si donc la succession n'est possible que dans nos représentations, on a le choix entre deux éventualités.

1° On s'en tient à la proposition d'après laquelle les choses existent en dehors de nous, indépendamment de nos représentations. Par cette proposition, on explique la nécessité objective avec laquelle nous nous représentons une certaine succession des *choses*, en sous-entendant qu'elle est une simple illusion, puisqu'on nie l'existence de la succession dans les choses elles-mêmes.

2° Ou bien on se décide pour la proposition d'après laquelle les phénomènes et la succession ne naissent et ne deviennent simultanément que dans notre représentation, l'ordre dans lequel les phénomènes se suivent étant, pour autant, un ordre vraiment *objectif*.

La première proposition aboutit évidemment au système le plus aventureux qui ait jamais existé et qui a également été formulé de nos jours par quelques philosophes, sans qu'ils s'en doutassent. Nous ne cherchons pas ici à réduire à néant le principe d'après lequel les choses agissent sur nous du dehors. Demandons-nous tout d'abord ce que peuvent être les choses en dehors de nous, indépendamment de nos représentations. Nous devons commencer par les dépouiller de tout ce qui fait partie de notre pouvoir de représentation. Ceci s'applique non seulement à la succession, mais à toute notion de cause et effet et, si l'on veut être conséquent, à toute représentation d'espace et d'étendue qui, sans le temps, dont nous avons extrait les choses en soi, ne peuvent être l'objet d'aucune représentation. Cependant, ces choses en soi, bien que totalement inaccessibles à notre intuition, existent peut-être réellement quelque part, on ne sait ni où ni comment, à moins que ce ne soit dans les *mondes intermédiaires* d'Épicure ; et ce seraient ces choses qui doivent *agir* sur moi, provoquer mes représentations ? Certes, on ne s'est jamais donné la peine de rechercher quelles représentations on peut avoir de ces choses. Dire : elles ne peuvent faire l'objet de représentations, c'est user d'un détour qui ne conduit nulle

part. Déjà en en parlant on doit en avoir une représentation ou alors il vaut mieux n'en pas parler. On a bien une représentation même du Néant, en se le figurant comme le vide absolu, comme quelque chose de purement formel, etc. On pourrait penser que la représentation de la chose en soi est quelque chose dans ce genre. Or, si l'on peut rendre la représentation du Néant plus ou moins perceptible par le schéma de l'espace vide, les choses en soi sont expressément retirées du temps et de l'espace qui font partie du mode de représentations propre aux êtres finis. Il ne reste donc qu'à admettre une représentation qui occupe le milieu entre Rien et quelque chose, c'est-à-dire qui n'a même pas le mérite d'être Rien. Il est tout à fait incroyable que l'idée de choses dépourvues de toute détermination sensible ait jamais pu germer dans un cerveau humain. En fait, quand on a enlevé tout ce qui fait partie des représentations d'un monde objectif, que reste-t-il que je puisse encore comprendre ? Il ne reste que *moi-même.* C'est donc de moi que devraient émaner toutes les représentations d'un monde objectif. Car, si c'est moi qui ajoute aux choses, dans ma représentation, la succession, la cause, l'effet, etc., on ne comprend pas plus ce que ces notions peuvent être sans les choses que ce que les choses peuvent être sans ces notions. D'où cette explication aventureuse que ce système est obligé de donner de l'origine de la représentation. Aux choses en soi, il oppose un entendement qui contient certaines formes *a priori,* lesquelles ont au moins l'avantage sur les choses en soi de pouvoir être représentées. C'est dans ces formes que nous encadrons les choses, lorsque nous nous les représentons. Grâce à cela, les objets qui n'ont pas de forme en reçoivent une, et les formes vides un contenu. Comment se fait-il que les choses en général puissent être représentées ? Là-dessus, silence complet, On se contente de poser des choses en dehors de nous, pour ensuite seulement, lorsqu'elles sont devenues objets de représentations, les encadrer dans le temps et dans l'espace, les ranger sous les catégories de substance, de cause, d'effet, d'accident, etc. Et c'est ainsi que se formerait la succession dans notre représentation, succession nécessaire, et c'est à elle, créée par nous, et en pleine connaissance de cause, que nous donnons le nom de cours naturel.

C'est un système qui ne mérite même pas d'être réfuté. Il suffit de l'exposer, pour le voir aussitôt s'effondrer. Le scepticisme de Hume lui est infiniment supérieur, on peut même dire qu'il lui est incomparable. Hume (fidèle à ses principes) laisse sans solution la question de savoir si les choses à nous extérieures correspondent ou non à nos représentations. Malgré cela, il se voit obligé, lui aussi, d'admettre que la *succession* des phénomènes ne s'établit que dans notre représentation ; mais que nous voyions dans cette succession *définie* une succession *nécessaire*, c'est ce qu'il considère comme une *illusion*. Ce qu'on serait du moins en droit de demander à Hume, c'est d'expliquer l'origine de cette illusion. Il ne peut en effet pas nier que nous pensions une succession de causes et d'effets comme nécessaire, que c'est là-dessus que reposent toutes nos sciences, la théorie de la nature et l'histoire (dont il était un des plus illustres représentants). Mais d'où vient cette illusion même ? Hume répond : « elle a pour origine l'habitude ; étant donné que jusqu'ici les phénomènes se sont succédé dans tel ordre donné, notre imagination a pris l'habitude de s'attendre à voir se reproduire la même succession à l'avenir, et cette attente a fini par devenir, comme toute autre habitude, une seconde nature ». Mais cette explication tourne dans un cercle. Car ce qu'il faut expliquer, c'est justement pourquoi les choses (et Hume ne le nie pas) se sont jusqu'ici succédé dans cet ordre, et non dans un autre. Cette succession était-elle dans les choses elles-mêmes ? Mais il n'y a pas de succession en dehors de nos représentations. Mais si c'était là une simple succession de nos représentations, il faut qu'il y ait une raison à la constance de cette succession. Ce qui existe indépendamment de moi échappe à toute explication ; mais de ce qui se passe *en moi*, je dois tout de même trouver la raison en moi-même. Hume peut dire : il en est ainsi, et cela me suffit. Mais cela ne s'appelle pas philosopher. Je ne dis pas qu'un Hume soit obligé de philosopher, mais si l'on se propose de philosopher, on ne peut se soustraire à la question du *pourquoi*.

Il ne nous reste pas d'autre issue qu'à essayer de déduire la nécessité d'une succession de nos représentations de la *nature* de notre esprit, autrement dit de l'esprit fini en général, et,

pour rendre cette succession vraiment *objective,* d'y faire naître les choses elles-mêmes dans cette succession.

Parmi tous les systèmes existants, je n'en connais que deux, ceux de Spinoza et de Leibniz, qui n'ont pas seulement fait cet essai, mais dont toute la philosophie n'est autre que cet essai. Comme il existe aujourd'hui de grands doutes et de grandes incertitudes quant aux rapports entre les deux systèmes (accord ou contradiction ?), il me paraît utile de commencer par quelques remarques relatives à cette question.

Spinoza, paraît-il, s'est préoccupé de bonne heure des rapports entre nos idées et les choses en dehors de nous, ne pouvant pas supporter la séparation qu'on avait établie entre les unes et les autres. Il voyait bien qu'il existait dans notre nature un lien intime entre l'idéal et le réel (entre la pensée et l'objet). Que nous ayons des représentations des choses extérieures à nous, que nos représentations elles-mêmes dépassent les choses, c'est ce qu'il ne pouvait expliquer autrement que par notre *nature idéale* ; mais qu'à nos représentations correspondent des choses réelles, il n'en voyait l'explication que dans les *affections* et les *déterminations* de notre nature idéale. Nous ne pouvons donc avoir conscience du réel que par opposition à l'idéal, et de l'idéal que par opposition au réel. Aussi ne pouvait-il pas y avoir séparation entre les choses réelles et les représentations que nous en avons. Notions et objets, pensée et étendue étaient pour lui une seule et même chose, des modifications d'une seule et même nature idéale.

Mais au lieu de descendre dans les profondeurs de sa conscience, pour y assister, pour ainsi dire, à la naissance en nous de deux mondes, de l'idéal et du réel, il se survola lui-même ; au lieu de chercher dans notre nature l'explication de la séparation du fini et de l'infini qui, primitivement, étaient réunis en nous, il s'égara dans l'idée d'un Infini en dehors de nous. C'est dans cet Infini que seraient nées ou, plutôt, auraient existé primitivement, on ne sait comment ni pourquoi, affections et modifications et, avec elles, la série infinie des choses. Comme, dans son système, il n'y avait pas de passage de l'Infini au Fini, un commencement du *devenir* lui était aussi inconcevable qu'un commencement de l'*être*. Mais que cette

succession infinie soit l'objet de ma représentation, et cela nécessairement, cela s'expliquerait par le fait que les choses et mes représentations n'étaient primitivement qu'une seule et même chose. Je n'étais moi-même qu'une idée de l'Infini ou, plutôt, qu'une succession constante de représentations. Mais ce que Spinoza a été incapable d'expliquer, c'est comment je puis prendre conscience de cette succession.

D'une façon générale, son système, tel qu'il est sorti de ses mains, est le plus incompréhensible de tous. Il faut pour ainsi dire s'identifier avec ce système, se mettre à la place de sa substance infinie, pour savoir que l'Infini et le Fini ne sont pas *en dehors de nous*, mais *en nous*, ne naissent pas, mais sont là depuis toujours à l'état de non-séparation, et que c'est justement sur cette inséparation que reposent la nature de notre esprit et toute notre existence spirituelle. Nous ne connaissons en effet primitivement que notre propre essence, et nous ne sommes intelligibles qu'à nous-mêmes. Ce que je ne comprends pas, c'est qu'il y ait ou qu'il puisse y avoir des affections et des déterminations dans un Absolu en dehors de moi. Mais ce que je comprends, c'est qu'il ne puisse y avoir en moi rien d'infini, sans qu'il y ait en même temps un fini. Car cette union nécessaire de l'idéal et du réel, de l'absolument actif et de l'absolument passif (union que Spinoza réléguait dans une substance infinie) existe en moi primitivement, sans aucune contribution de ma part, et c'est justement en cela que consiste *ma nature*.

Ce fut là le chemin que suivit Leibniz, et c'est là le point sur lequel il s'écarte de Spinoza et, en même temps, s'en rapproche. Il est impossible de comprendre Leibniz sans se placer en ce point. Jacobi a montré qu'il a pour point de départ et pour point d'arrivée la notion d'*individualité*. C'est dans cette notion que se trouve primitivement réuni ce que toutes les autres philosophies séparent : le positif et le négatif, l'actif et le passif. Spinoza n'a pas réussi à nous faire comprendre comment il peut y avoir des *déterminations* dans l'Infini en dehors de nous, et il chercha en vain à éviter un passage de l'Infini au Fini. Or, ce passage n'existe pas là où le Fini et l'Infini sont *primitivement* unis, et cette union *primitive* existe seulement et uniquement dans l'essence d'une nature individuelle. Leibniz ne passa donc

ni de l'Infini au Fini, ni du Fini à l'Infini, mais l'un et l'autre étaient pour lui réels en même temps et au même titre, du fait pour ainsi dire d'un seul et même développement de notre nature, d'une seule et même activité de notre esprit.

Le fait que ces représentations *se suivent* en nous, est une conséquence nécessaire de notre finitude ; mais que cette série soit *infinie,* montre qu'elle émane d'un Être dans lequel l'Infini et le Fini sont unis.

La *nécessité* de cette succession découle, dans la philosophie de Leibniz, du fait que les choses naissent en nous en même temps que les représentations, en vertu des seules lois de notre nature, d'après un principe intérieur, comme dans un monde qui leur serait propre. Ce qui, pour Leibniz, était primitivement réel et réel *en soi,* c'étaient les êtres représentants, car c'est seulement dans ceux-ci qu'existe primitivement cette union d'où tout le reste, que nous appelons réel, émane et se développe. Tout ce qui est en dehors de nous est en effet fini et ne peut être pensé sans quelque chose de positif qui lui confère une réalité, et sans quelque chose de négatif qui lui trace une limite. Or, cette union primitive du positif et du négatif n'existe nulle part ailleurs que dans la nature d'un individu. Les choses extérieures n'existaient pas réellement *par elles-mêmes,* mais sont *devenues* réelles, grâce au mode de représentation de natures spirituelles ; mais seul l'être représentant doit être la source et l'origine de toute existence.

Si toute la succession des représentations découle de la nature de l'esprit fini, on doit pouvoir en déduire également toute la série de nos expériences. Si, en effet, tous les êtres de notre espèce se représentent les phénomènes du monde selon la même succession nécessaire, cela s'explique uniquement par une communauté de nature. Expliquer cette communauté de nature par une harmonie préétablie, c'est ne rien expliquer du tout. Harmonie préétablie signifie seulement qu'il y a accord, mais ne dit pas *pourquoi* ni comment cet accord existe. Mais il s'ensuit du système de Leibniz lui-même que cet accord découle de l'*essence* des natures finies. S'il n'en était pas ainsi, l'ésprit cesserait d'être la raison absolue de son propre savoir et de sa propre connaissance. Il serait obligé de chercher la raison de

ses représentations *en dehors* de lui et nous serions ramenés au point que nous avons abandonné au début : le monde et son ordre seraient pour nous accidentels et la représentation que nous en avons nous viendrait du dehors. Nous sortirions ainsi des limites à l'intérieur desquelles nous nous comprenons. Si, en effet, c'est une main supérieure qui nous a organisés de telle sorte que nous sommes obligés de nous représenter un tel monde et un tel ordre de ses phénomènes, il en résulte, abstraction faite de ce que cette hypothèse peut avoir pour nous d'incompréhensible, que le monde n'est, encore une fois, qu'une illusion. Il suffit d'une pression de cette main pour nous l'arracher ou pour transformer cet ordre de choses en un autre ; il devient même douteux que des êtres de notre espèce (ayant les mêmes représentations que nous) puissent exister. Leibniz n'a donc pas pu associer à l'harmonie préétablie l'idée qu'on y associe habituellement. Il dit en effet d'une façon explicite qu'un esprit ne peut jamais *naître*, autrement dit que les notions de cause et d'effet ne s'appliquent pas à l'esprit. Il est donc la raison absolue de son propre être et de son propre savoir, et c'est grâce au fait qu'il est en général qu'*il est ce qu'il est*, c'est-à-dire une essence dont la nature est en pleine adaptation avec ce système déterminé de représentations. La philosophie n'est donc pas autre chose qu'une *théorie naturelle de l'esprit*. Tout dogmatisme se trouve désormais complètement réfuté. Nous envisageons le système de nos représentations, non dans son *être*, mais dans son *devenir*. La philosophie devient *génétique*, en ce sens qu'elle laisse pour ainsi dire naître et se dérouler sous nos yeux toute la série nécessaire de nos représentations. A partir de ce moment, il n'y a plus de séparation entre l'expérience et la spéculation. Le système de la nature est en même temps le système de notre esprit, et c'est seulement maintenant que, la grande synthèse une fois accomplie, notre savoir revient à l'analyse (recherches et essais). Mais le système n'est pas encore là ; beaucoup d'esprits découragés désespèrent à l'avance, car ils parlent du système de *notre nature* (dont ils ne connaissent pas la grandeur), comme s'il s'agissait d'un édifice construit avec nos *notions*.

Le dogmatisme, d'après lequel tout existerait *en dehors* de nous

(au lieu de *devenir*, de *naître*, à partir de nous), doit au moins se faire fort d'expliquer ce qui est en dehors par des causes également *extérieures*. Il y réussit, tant qu'il se maintient dans les limites des rapports de causes à effets, sans qu'il puisse toutefois expliquer l'origine de ces rapports entre causes et effets. Dès qu'il veut s'élever au-dessus du phénomène particulier, toute sa philosophie croule ; les limites du mécanisme sont également celles de son esprit.

Or, le mécanisme est loin d'être la seule chose dont la nature soit faite. Car dès que nous entrons dans le domaine de l'organique, le lien mécanique de cause à effet perd toute sa valeur. Tout produit organique n'existe que *pour soi-même*, son existence ne dépend d'aucune autre. Or, la cause n'est jamais la même chose que l'effet, un rapport de cause à effet ne peut exister qu'entre choses *différentes*. L'organisation se produit *elle-même*, naît d'*elle-même* ; chaque plante n'est que le produit d'un individu *de son espèce*, et c'est ainsi que chaque plante naît et reproduit à l'infini uniquement des individus *de son espèce*. Par conséquent aucune organisation ne progresse, mais elle revient toujours, infiniment, à elle-même. Une organisation comme telle n'est donc ni cause ni effet d'une chose qui lui soit extérieure et n'a rien qui ressemble à la composition d'un mécanisme. Chaque produit organique porte en lui-même la raison de son existence, il est sa propre cause et son propre effet. Aucune de ses parties ne peut apparaître autrement que dans le Tout, et le Tout consiste dans les actions réciproques des parties. Dans tout autre objet les parties sont des divisions arbitraires ; elles n'existent que du fait de la division que j'opère, et aussi longtemps que je l'opère. Dans l'être organique, les parties sont *réelles*, elles existent en dehors de mon intervention, parce qu'il existe entre elles et le tout un rapport *objectif*. Il existe au fond de chaque organisation un *concept*, car il y a concept toutes les fois qu'il y a un rapport nécessaire entre le tout et les parties, entre les parties et le tout. Mais ce concept réside *en elle-même*, ne peut en être séparé ; elle *s'organise elle-même*, elle n'est pas un produit artificiel, dont le concept se trouverait en dehors d'elle, dans l'intellect de l'artiste. Non seulement sa forme, mais son existence même implique une finalité. Elle ne pour-

rait pas s'organiser, si elle ne l'était déjà. La plante se nourrit et se maintient grâce à l'assimilation de substances extérieures, mais elle ne pourrait rien s'assimiler, si elle n'était déjà organisée. Le maintien du corps vivant est lié à la respiration. L'air vital qu'il inspire est décomposé par ses organes pour se communiquer aux nerfs sous la forme du fluide électrique. Mais pour que ce processus fût possible, il fallait qu'il y eût déjà organisation qui, à son tour, ne se maintient que grâce à ce processus. C'est pourquoi une organisation ne naît que d'une organisation. C'est la raison pour laquelle dans le produit organique la forme et la matière sont inséparables ; telle forme définie ne pouvait devenir et naître que dans telle matière déterminée, et *vice versa*. Chaque organisation est donc un *Tout* ; son *unité* réside *en elle-même*, il ne dépend pas de nous de la penser une ou multiple. Cause et effet sont choses passagères, simples phénomènes (au sens courant du mot), mais l'organisation n'est pas phénomène, elle est *objet* elle-même, un objet existant par soi, total et indivisible en soi, et comme chez lui la forme est inséparable de la matière, l'*origine* d'une organisation comme telle se prête aussi peu à l'explication mécanique que l'origine de la matière.

Donc, lorsque le dogmatisme veut expliquer la finalité des produits organiques, il voit son système lui fausser compagnie. Ici il ne sert plus de rien de séparer à volonté concept et objet, forme et matière ; car *ici* du moins les deux termes existent, non dans notre représentation, mais sont unis primitivement et nécessairement dans l'*objet* même. Je souhaiterais de voir s'aventurer avec moi dans ce domaine quelqu'un de ceux qui voient dans la philosophie un jeu avec des concepts et prennent des choses chimériques pour des choses réelles.

Vous devez reconnaître qu'il s'agit d'une *unité*, qui ne s'explique pas par la *matière*. C'est une unité *conceptuelle* et qui n'existe que pour un être doué de la faculté d'intuition et de réflexion. Car dire qu'une organisation présente une unité absolue, que ses parties n'existent que par l'ensemble et que l'ensemble est possible, non grâce à la juxtaposition des parties, mais grâce à leurs actions réciproques, c'est énoncer un *jugement*, lequel ne peut être énoncé que par un esprit qui établit

des rapports entre les parties et le tout, entre la forme et la matière, et c'est seulement de ces rapports que découlent la finalité et la cohésion du tout. Or, ces parties qui ne sont pourtant que de la matière, qu'ont-elles de commun avec une *idée* qui, primitivement, est tout à fait étrangère à la matière et avec laquelle cependant elles s'accordent ? Le rapport entre elles et l'idée n'est possible que par la médiation d'un « troisième », de quelque chose de la représentation duquel la matière et le concept font partie. Et ce « troisième » ne peut être qu'un esprit intuitif et réfléchissant. Vous êtes donc obligés d'admettre qu'il n'est possible de se représenter l'organisation en général que par rapport à un *esprit*.

C'est ce dont conviennent même ceux d'après lesquels les produits organiques eux-mêmes résulteraient d'un choc, d'une rencontre miraculeuse d'atomes. En attribuant l'origine des choses au hasard aveugle, ils suppriment toute leur finalité et, avec elle, tout concept d'organisation. Cela s'appelle penser logiquement. Etant donné en effet que la finalité n'est concevable que par rapport à un entendement qui juge, la question de savoir comment les produits organiques sont nés indépendamment de moi, ne peut recevoir qu'une seule réponse : entre ces produits et l'entendement il n'existe aucun rapport, ce qui revient à conclure à l'absence de toute finalité.

La première chose que vous accordez est donc celle-ci : toute notion de finalité ne peut naître que dans un entendement, et c'est seulement par rapport à cet entendement qu'on peut dire d'une chose qu'elle existe en vue d'une fin.

Vous êtes également obligés d'accorder que la finalité des produits de la nature réside *en eux-mêmes*, qu'elle est *objective* et *réelle*, qu'elle fait partie de vos représentations *nécessaires*, et non *volontaires*. Il vous est en effet possible de discerner ce qui, dans les liens qui rattachent vos concepts les uns aux autres, est arbitraire et ce qui est nécessaire. Aussi longtemps que vous réduisez à *une seule* un grand nombre de choses disséminées dans l'espace, vous agissez en pleine liberté ; l'unité que vous leur donnez, vous ne faites que la transférer de votre pensée aux choses, mais dans celles-ci il n'y a rien qui vous oblige à les penser comme formant une unité. Or, puisque vous pensez

chaque plante comme un individu chez lequel tout converge vers un seul et même but, vous devez en chercher la raison *dans la chose, en dehors de vous* ; vous sentez que votre jugement vous est imposé, que l'unité que vous attribuez à la plante n'est pas seulement *logique* (dans votre entendement), mais *réelle* (extérieure à vous).

Et maintenant, on vous demande de répondre à la question : comment se fait-il qu'une idée qui, après tout, ne peut exister qu'en vous et n'avoir de réalité que par rapport à vous, comment se fait-il, disons-nous, que vous en ayez l'intuition et la représentation comme s'il s'agissait de quelque chose qui vous serait extérieur ?

Il y a certes des philosophes qui, à toutes ces questions, n'ont qu'une réponse, une réponse universelle qu'ils répètent à chaque occasion et ne se lassent pas de répéter. Pour ce qui est de la forme des choses, disent-ils, c'est nous qui la leur attribuons. Mais ce que je voudrais savoir, et cela depuis longtemps, c'est comment vous pouvez le faire, ce que sont les choses sans la forme que vous leur attribuez, et ce qu'est la forme sans les choses auxquelles vous l'attribuez. Cette fois du moins vous êtes obligés de reconnaître que la forme est inséparable de la matière et le concept de l'objet. Ou bien, s'il ne dépend que de votre bon vouloir d'appliquer ou de ne pas appliquer l'idée de finalité aux choses extérieures à vous, comment se fait-il que vous n'attribuez cette idée qu'à *certaines* choses, et non à *toutes* et qu'au lieu de former librement ces représentations de choses répondant à une finalité, vous les subissiez pour ainsi dire, comme si vous y étiez contraints ? A ces questions vous ne pouvez répondre autrement qu'en reconnaissant que cette forme répondant à une fin est inhérente à certaines choses, sans que votre volonté y soit pour quoi que ce soit.

Ceci admis, nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit plus haut : la forme et la matière de ces choses n'ont jamais pu être séparées l'une de l'autre, l'une et l'autre ne peuvent exister que simultanément et dans la dépendance l'une de l'autre. Le concept, qui est à la base de cette organisation, n'a *en soi* aucune réalité et, inversement, cette matière définie est *matière*

organisée, non *en tant que* matière, mais grâce au concept qui lui est inhérent. Cet objet déterminé n'a donc pu apparaître qu'en même temps que ce concept, et ce concept déterminé, en même temps que cette matière.

C'est d'après la mesure dans laquelle ils tiennent compte de ce principe que tous les systèmes édifiés jusqu'ici doivent être jugés.

Pour expliquer cette union du concept et de la matière, vous admettez l'existence d'une intelligence supérieure divine qui aurait conçu ses créations sous forme d'idéals, pour créer ensuite la nature conformément à ces idéals. Or, un être, chez lequel le concept de l'acte, le projet *précède* l'exécution, ne peut rien créer ; il peut seulement former la matière déjà existante, peut imprimer du dehors à la matière le cachet de l'intelligence et de la finalité ; ce qu'il produit ainsi n'est pas téléologique en soi, mais a une finalité qui, loin d'être primitive et nécessaire, n'est telle que par rapport à l'entendement de l'artiste, autrement dit accidentelle. L'entendement n'est-il pas une faculté morte et sert-il à autre chose qu'à appréhender et à comprendre la réalité, lorsqu'elle est là et, au lieu de créer le réel, n'emprunte-t-il pas plutôt lui-même sa réalité à la réalité extérieure, et n'est-ce pas l'esclavage de cette faculté, son pouvoir de décrire les *contours* de la réalité, qui établit une médiation entre l'entendement et celle-ci ? Mais ici il s'agit de la question de savoir comment naissent le réel et, avec lui seulement et, inséparablement de lui, l'idéal (la finalité). Ce qui nous intéresse, ce n'est pas de savoir si les objets de la nature en général répondent à une fin, comme les créations de l'art, mais si cette finalité est quelque chose qui a pu leur être imprimé du dehors ; ce que nous voudrions qu'on nous expliquât, c'est comment et pourquoi les choses ont une finalité par elles-mêmes et primitivement.

Vous vous réfugiez donc dans l'hypothèse du pouvoir créateur d'une divinité d'où seraient sorties les choses réelles, en même temps que leurs concepts. Vous vous êtes bien rendu compte que, pour admettre quelque chose qui existe en dehors de vous et ayant une finalité inhérente et immanente, indépendante de l'extérieur, il fallait faire naître le réel en même temps que ses finalités et les finalités en même temps que le réel.

Admettons pour un moment que votre hypothèse soit acceptable (bien que vous soyez incapables de la rendre intelligible), admettons, dis-je, que tout le système de la nature et toute la variété de ses produits répondant à des fins soient l'œuvre de la force créatrice d'une divinité : avons-nous vraiment fait un pas en avant et ne nous retrouvons-nous pas plutôt à notre point de départ ? Ce que je voulais savoir, ce n'est pas comment des produits organisés sont devenus réels en dehors et indépendamment de moi, car comment pourrais-je en avoir une notion plus ou moins nette ? La question était de savoir comment a pu se former *en moi* la *représentation* de produits répondant à des finalités et comment il se fait que je sois obligé, bien que cette finalité n'existe dans les choses que par rapport à mon entendement, de la penser comme existant *réellement, en dehors de moi.* A cette question vous n'avez donné aucune réponse.

Dès l'instant où vous envisagez les choses comme ayant une réalité indépendante de vous et comme étant, par conséquent, l'œuvre d'un Créateur, aucune finalité ne peut leur être immanente, puisqu'elle n'existe que par rapport à votre entendement. A moins de supposer que le concept et les fins sont immanents au Créateur des choses ? Mais s'il en était ainsi, il ne serait plus Créateur, mais simple artiste, tout au plus l'architecte de la nature ; mais vous *détruisez* toute idée de *nature,* dès que vous y faites pénétrer la finalité du dehors, à partir de l'entendement d'un être quelconque. Dès que vous faites de l'idée de Créateur une idée *finie,* le Créateur cesse d'être Créateur ; si vous élargissez cette idée à *l'infini,* tous les concepts d'entendement et de finalité disparaissent, et il ne reste que l'idée d'une puissance absolue. A partir de ce moment, tout ce qui est fini devient une simple modification de l'infini. Mais vous ne concevez pas plus comment une modification au sein de l'infini est en général possible que vous ne concevez comment ces modifications de l'infini, c'est-à-dire comment tout le système de choses finies a pénétré dans votre représentation, ou comment l'unité des choses qui, chez l'être infini, ne peuvent exister qu'*ontologiquement*, se sont transformées en *téléologiques* dans votre entendement.

Vous pourriez certes essayer d'expliquer tout cela par la

nature particulière d'un esprit fini. Mais si vous le faites, vous n'avez plus besoin de l'Infini, comme d' « en dehors » de vous. A partir de ce moment, vous ne pouvez faire naître tout cela que dans votre esprit. Car même si vous admettez l'existence de choses qui, extérieures à vous et indépendantes de vous, soient conformes à des fins, il ne vous en incombe pas moins d'expliquer comment votre *représentation* coïncide avec ces choses extérieures. Vous devez avoir recours à une harmonie préétablie, admettre que, même dans les choses extérieures à vous, règne un esprit analogue au vôtre. C'est en effet seulement dans un esprit doué d'un pouvoir créateur que concept et réalité, idéal et réel peuvent s'interpénétrer et s'unir, de façon qu'aucune séparation entre ces termes ne soit possible. Je ne puis le penser autrement que ne le faisait Leibniz, pour qui la forme substantielle n'était qu'un esprit inhérent aux êtres organisés.

Cette philosophie doit donc admettre une hiérarchie de la vie dans la nature. Il y a de la vie même dans la matière simplement organisée; mais c'est une vie bornée et limitée. Cette idée est tellement vieille et s'est maintenue sous des formes variées jusqu'à nos jours d'une façon tellement constante (aux temps les plus anciens on croyait que le monde entier était pénétré d'une âme, appelée âme du monde, et à l'époque de Leibniz on attribuait une âme à chaque plante) qu'on est bien obligé de supposer qu'il y a dans l'esprit humain lui-même une raison à cette croyance à la vie de la nature. Et il en est réellement ainsi. L'attrait magique qu'exerce le problème des origines des corps organisés, tient à ce que dans ces choses la nécessité et l'accidentalité sont unies de la façon la plus intime. *Nécessité*, parce que déjà leur *existence*, et non seulement (comme dans les œuvres d'art) leur forme *correspond à une fin*. *Accidentalité*, parce que, malgré tout, cette finalité n'est telle que pour un être d'intuition et de réflexion. C'est pour cette raison que l'esprit humain avait de bonne heure conçu l'idée d'une matière s'organisant *elle-même* et, comme l'organisation ne peut être représentée que par rapport à un esprit, on en était venu à admettre que l'esprit et la matière étaient, depuis toujours, indissolublement unis dans ces choses. On se vit obligé de

chercher la raison de ces choses dans la nature elle-même, d'une part, dans un principe dominant la nature, de l'autre, et c'est pourquoi on s'habitua de bonne heure à identifier la nature et l'esprit. C'est alors qu'apparut pour la première fois, émergeant de son ombre sacrée, l'être idéal chez lequel concept et acte, dessein et exécution ne faisaient qu'un. Et c'est alors également que l'homme eut pour la première fois l'intuition de sa propre nature, où perception et concept, forme et objet, idéal et réel ne sont qu'une seule et même chose. D'où la singulière apparence qui entoure ces problèmes, apparence que la simple philosophie réflexive, qui repose uniquement sur la *séparation*, a été incapable de dissiper, alors que l'intuition pure ou l'imagination créatrice ont depuis longtemps découvert le langage symbolique qu'il ne s'agit que de déchiffrer, pour découvrir que la nature nous parle d'une façon d'autant plus intelligible que nous la pensons d'une façon moins réflexive.

Rien d'étonnant si ce langage, employé dogmatiquement, ne tarda pas à perdre tout sens et toute signification. Tant que je suis *identique* à la nature, je la comprends aussi bien que ma propre vie ; je comprends comment cette vie générale de la nature se manifeste sous les formes les plus variées, par des développements progressifs, par des rapprochements successifs vers la liberté ; mais dès que je me sépare de la nature et, avec moi, tout l'idéal, je ne me trouve plus en présence que d'un objet mort et je cesse de comprendre la possibilité de la vie *en dehors de moi*.

Si j'interroge l'entendement commun, il me répond que la *vie* n'existe que là où il y a *mouvement libre*. C'est que les pouvoirs des organes animaux, sensibilité, irritabilité, etc., supposent eux-mêmes l'existence d'un principe d'impulsion, sans lequel l'animal serait incapable de réagir aux excitations extérieures, et c'est seulement grâce à la libre réaction des organes que la stimulation extérieure se transforme en excitation et en impression ; il y a ici réciprocité complète : l'animal n'est poussé à des mouvements que par des excitations extérieures, et l'impression extérieure ne devient excitation que grâce à cette faculté de produire des mouvements (c'est pourquoi il n'y a pas d'irritabilité sans sensibilité, ni de sensibilité sans irritabilité).

Mais les pouvoirs de tous ces organes, uniquement comme tels, ne suffisent pas à expliquer la *vie*. Nous pouvons en effet nous représenter faiblement un certain assemblage de fibres, de nerfs, etc. (comme par exemple les nerfs d'un corps organique, détruit par l'électricité, par des excitations métalliques, etc.) où des excitations extérieures provoqueraient de libres mouvements, sans que nous puissions attribuer la *vie* à cet assemblage. On répondra peut-être que la coordination de *tous* ces mouvements n'en rend pas moins l'objet vivant ; mais cette coordination même exige l'intervention d'un principe supérieur que nous ne pouvons pas expliquer par la matière seule, d'un principe qui coordonne justement tous les mouvements particuliers et crée et engendre de la variété des mouvements, s'accordant entre eux, se déterminant réciproquement, se produisant et se reproduisant réciproquement, un Tout. De nouveau donc nous nous trouvons ici en présence d'une union absolue de la nature et de la liberté dans un seul et même être, l'organisation animée étant bien un produit de la nature, mais ce produit étant dominé par un esprit qui le coordonne et le synthétise. Ces deux principes sont en lui intimement unis, la perception ne fait entre eux aucune distinction, il n'y a entre eux aucun *avant* ni *après*, mais simultanéité et réciprocité absolues.

Dès que la philosophie supprime cette intime union, on se trouve en présence de deux systèmes diamétralement opposés, dont aucun n'est en état de réfuter l'autre, car l'un et l'autre détruisent radicalement l'idée de la vie qui leur échappe d'autant plus qu'ils croient s'en rapprocher davantage.

Je ne parle pas de la soi-disant philosophie de ceux qui font naître notre pensée, notre représentation, notre vouloir tantôt d'une rencontre accidentelle de corpuscules déjà organisés, tantôt d'un assemblage vraiment artificiel de muscles, de fibres, etc., qui donnent de la fixité au corps, et de matières fluides qui l'irriguent, etc. Mais je prétends qu'il nous est aussi impossible de concevoir empiriquement une vie *en dehors de nous* qu'une conscience *en dehors de nous*, que ni l'une ni l'autre ne peuvent être expliquées par des raisons physiques et qu'à ce point de vue il est tout à fait indifférent de considérer le corps comme un agrégat accidentel de corpuscules organisés, ou

comme une machine hydraulique ou comme un laboratoire chimique. Supposons que tous les mouvements d'une matière vivante se laissent expliquer par des modifications dans l'assemblage de ses nerfs, de ses fibres ou du liquide qu'on y fait circuler : on peut se demander alors, non seulement ce qui a produit ces modifications, mais aussi à quel principe elles doivent leur harmonieuse coordination. Ou, encore, lorsqu'en embrassant d'un regard philosophique la nature, en tant que système qui n'est jamais en repos, mais progresse toujours, on découvre que par la matière animée la nature sort des limites de la chimie morte, lorsqu'on découvre par conséquent que, s'il n'en était pas ainsi, des processus chimiques auraient inévitablement lieu dans le corps, ce qui amènerait la destruction de celui-ci par des désagrégations chimiques, lorsque, disons-nous, après avoir fait cette découverte, on vient affirmer qu'il doit y avoir dans le corps un principe qui le soustrait aux lois de la chimie et qu'on donne à ce principe le nom de *force vitale*, j'affirme de mon côté que « force vitale » (tout en étant un terme courant) est une notion parfaitement contradictoire. Nous ne pouvons en effet penser la force que comme quelque chose de fini. Mais, *par sa nature*, une force n'est finie que pour autant qu'elle est limitée par une force opposée. Toutes les fois, par conséquent, que nous parlons de force, nous devons penser à une autre qui lui soit *opposée*. Mais entre des forces opposées deux genres de rapports sont possibles. Ou il y a entre elles un équilibre relatif (un équilibre absolu signifierait la neutralisation des deux) ; on les suppose alors en repos, comme dans la matière dont on dit pour cette raison qu'elle est inerte. Ou on les suppose en lutte constante, jamais décisive, tantôt l'une, tantôt l'autre l'emportant sur sa rivale ; mais alors il doit y avoir un troisième principe qui assure la continuité de cette lutte de forces alternativement vaincues et victorieuses et préserve l'œuvre de la nature. Ce troisième principe ne peut être une force à son tour, car nous nous retrouverions devant la même alternative. Il doit donc s'agir de quelque chose qui soit plus qu'une *force* ; mais *force* est le dernier élément auquel s'arrêtent toutes nos explications physiques ; ce troisième principe doit donc se trouver en dehors des limites de l'investigation empi-

rique de la nature. Or, dans la représentation courante il n'y a que l'*esprit* qui soit en dehors et au-dessus de la nature. En concevant la force vitale comme un principe spirituel, on enlève à celui-ci toute spiritualité, car on appelle *force* ce que nous pouvons du moins poser, en tant que *principe*, au sommet de la science de la nature et ce qui, inaccessible à la représentation, ne s'en laisse pas moins déterminer, dans son mode d'action, par des lois physiques. Or, nous n'avons pas la moindre idée de la manière dont un esprit peut agir physiquement ; il en résulte qu'on ne saurait donner à un principe spirituel le nom de force vitale, terme qui implique tout au moins l'espoir de faire agir ce principe conformément à des lois physiques.

Mais écartons cette notion de force vitale (et nous ne pouvons guère faire autrement), pour nous réfugier dans un système tout à fait opposé, où l'esprit et la matière s'opposent une fois de plus, bien que nous ne comprenions pas plus maintenant comment l'esprit agit sur la matière que nous ne comprenions auparavant comment la matière agit sur l'esprit.

L'*esprit*, pensé comme principe de la vie, s'appelle *âme*. Je ne vais pas répéter les objections qu'on a depuis longtemps opposées aux dualistes. On les a combattus jusqu'ici au nom de principes qui n'avaient pas plus de consistance que le système que l'on combattait. Nous ne demandons pas comment un lien entre le corps et l'âme est possible (question qu'on n'a pas le droit de poser, car celui qui la pose ne se comprend pas lui-même), mais nous posons une question qu'on peut comprendre et à laquelle on doit répondre : celle de savoir comment nous est venue *à nous* la représentation d'un pareil lien.

Que je pense, représente, veux et que mes pensées, mes représentations, mon vouloir, etc., loin d'être des produits de mon corps, font au contraire, grâce à ce que je pense, représente, etc., que ce corps devient *mien*, — tout cela, je le sais fort bien. Il est, en outre, permis pour les besoins de la spéculation de distinguer entre le mouvement et ce qui est mû, l'âme du corps, alors que dès qu'il s'agit de l'action, on oublie totalement cette distinction. Or, du fait de toutes ces suppositions, il est en tout cas évident que si la vie et l'âme, cette dernière comme différente du corps, résident en moi, je ne puis en avoir la cer-

titude que par l'expérience *directe*. Que je *sois* (puisse, veuille, etc.) c'est quelque chose que je dois savoir, pour autant que je puisse en général savoir quoi que ce soit. Je comprends donc comment se forme en moi une représentation de mon propre être et de ma vie propre, parce que si je suis, en général, capable de comprendre quelque chose, je dois comprendre cela. C'est aussi parce que j'ai la conscience directe de mon existence, que la conclusion que j'ai une âme, à supposer même qu'elle se révèle fausse, repose du moins sur les prémisses : je suis, je vis, j'ai des représentations, je veux. — Mais comment puis-je attribuer *vie, être*, etc. à des choses extérieures à moi ? Car dès que je le fais, ma connaissance *directe* se transforme en *indirecte*. Or, j'affirme que de la vie et de l'être la connaissance directe est la seule possible et que ce qui *est* et *vit* n'est et ne vit que pour autant qu'il existe avant tout pour soi-même et a conscience de la vie en la vivant. Donc lorsque je perçois un être organisé, se mouvant librement, je sais fort bien que cet être *existe*, qu'il est là *pour moi*, mais je ne sais pas s'il existe également en *soi* et *pour soi*, car la vie ne peut pas plus être pensée en dehors de la vie que la conscience en dehors de la conscience. Il m'est donc impossible d'avoir la conviction empirique que quelque chose existe en dehors de moi, car, dira l'idéaliste, le fait que vous vous représentez des corps organisés, se mouvant librement, peut aussi s'expliquer uniquement par les propriétés nécessaires de votre faculté de représentation ; et la philosophie elle-même, qui anime tout ce qui m'est extérieur, ne va cependant pas jusqu'à prétendre que la représentation de cette vie me vient *du dehors*. Mais si cette représentation a son origine *en moi*, comment puis-je être convaincu que quelque chose lui correspond *en dehors de moi ?* Mais il est également évident qu'en ce qui concerne la vie et l'être qui me sont extérieurs, je ne puis en avoir qu'une conviction *pratique*. Il faut que je sois *obligé pratiquement* de reconnaître l'existence, en dehors de moi, d'êtres qui sont mes égaux. Si je n'étais pas obligé de vivre en société avec d'autres hommes et d'entretenir avec eux les rapports pratiques qui en découlent ; si je ne savais pas que des êtres qui me sont égaux par l'aspect de leur forme extérieure, n'ont pas plus de raison de m'attribuer liberté et spiritualité que je n'en ai de

mon côté en ce qui les concerne ; si je ne savais enfin que mon existence morale ne reçoit un but et une détermination que du fait de l'existence en dehors de moi d'autres êtres moraux, je pourrais, en me livrant à la spéculation, me demander si, derrière cet aspect extérieur, il y a de l'humanité et si dans chaque poitrine il y a conscience de la liberté. Tout cela est confirmé par nos jugements courants. Je ne reconnais un caractère spirituel qu'à des êtres qui se comportent dans la vie comme moi, avec lesquels j'entretiens des rapports constants d'échanges, que je fais souffrir et qui me font souffrir, sur lesquels j'agis et qui agissent sur moi. Par contre, lorsqu'on lui demande par curiosité si les animaux ont également une âme, un homme d'une intelligence moyenne se trouve embarrassé, car en répondant affirmativement il croirait avancer quelque chose qu'il ne sait pas directement.

Pour en revenir aux origines premières de la croyance dualiste, d'après laquelle une âme différente du corps existerait du moins *en moi*, que serait donc ce qui, en moi, juge que je me compose d'un corps et d'une âme et que serait ce *moi* se composant d'un corps et d'une âme ? Il s'agirait donc ici d'un principe encore plus élevé, libre et indépendant du corps, qui attribuerait au corps une âme, qui réunirait dans la même pensée le corps et l'âme, sans entrer lui-même dans cette union, — d'un principe, semble-t-il, qui réaliserait l'identité du corps et de l'âme.

Enfin, si nous en restons à ce dualisme, nous avons toute proche une autre opposition qui nous avait servi de point de départ : celle de l'esprit et de la matière. Le lien qui unit l'esprit et la matière nous reste en effet toujours inconcevable. On peut atténuer le caractère trop tranchant de cette opposition par toutes sortes d'artifices, en intercalant entre la matière et l'esprit un nombre infini de matières intermédiaires, de plus en plus fines, mais, quoi qu'on fasse, on arrive toujours au point où l'esprit et la matière ne doivent plus faire qu'un, où le saut qu'on voulait éviter devient inévitable. Et là-dessus toutes les théories se ressemblent. Que j'admette que les nerfs sont parcourus ou remplis d'esprits animaux, de matières électriques ou de gaz, ou qu'ils conduisent vers le sensorium les impressions

venant du dehors ou, enfin, que je suive l'âme jusqu'aux extrêmes (tout à fait problématiques d'ailleurs) fluides du cerveau (essai qui a au moins le mérite d'avoir vraiment été poussé à l'*extrême*), tout cela, par rapport à la question qui nous intéresse, n'a aucune importance. Il est clair que notre critique a accompli son cycle, mais qu'en ce qui concerne l'opposition qui a formé notre point de départ, nous ne sommes pas mieux renseignés à son sujet que nous ne l'étions au commencement. L'homme reste, comme auparavant, le problème visible et insistant de toute philosophie, et notre critique finit ici aux mêmes extrêmes auxquels elle avait commencé.

Si donc nous considérons enfin la Nature comme un Tout, elle se présente à nous sous deux aspects opposés : celui d'un *mécanisme*, c'est-à-dire d'une série régressive de causes et d'effets, et celui de la *finalité*, c'est-à-dire de l'indépendance de tout mécanisme, d'une simultanéité de causes et d'effets. En réunissant ces deux extrêmes, nous obtenons l'idée d'une finalité du *Tout*, la Nature devient une ligne circulaire, revenant sur elle-même, un système clos. La série des causes et effets se trouve interrompue, et l'on obtient à sa place une réciprocité de moyens et de fins. Les parties ne peuvent se *réaliser* sans le Tout, ni le Tout sans les parties.

Cette finalité absolue de l'ensemble de la Nature n'est pas une idée arbitraire : c'est une idée qui s'impose avec *nécessité*. Nous nous voyons obligés de n'envisager chaque particularité que dans ses rapports avec le Tout ; toutes les fois que nous découvrons quelque chose de la Nature qui ne répond à aucune fin ou bien qui est contraire à une fin quelconque, la totalité, la cohésion des choses nous paraît rompue, et nous n'avons pas de repos tant que nous n'avons pas trouvé cette absence de finalité qui n'est, au fond, qu'apparente et qui n'est qu'une finalité que nous ignorions. C'est donc une maxime inéluctable de la raison réflexive qu'on doit chercher partout dans la Nature des rapports de moyen à fin. Sans toutefois faire de cette maxime une loi constitutionnelle, nous nous y conformons d'une façon stricte et constante, comme si nous étions convaincus que la nature ne peut qu'aller au-devant de notre recherche de la finalité absolue, que nous aider bénévolement

dans cette recherche. Pleinement confiants dans l'accord de la nature avec notre raison réflexive, nous passons de même, de lois spéciales, secondaires, à des lois plus générales, d'un ordre plus élevé, et même en présence de phénomènes qui occupent encore une place isolée dans la série de nos connaissances, nous ne cessons pas de supposer *a priori* qu'ils sont également reliés entre eux par un principe commun. Et nous ne croyons à l'existence d'une nature en dehors de nous que lorsque nous avons réussi à y découvrir, en même temps qu'une variété des effets, une unité des moyens.

Quel est donc ce lien mystérieux qui rattache notre esprit à la nature, quel est cet organe caché par l'intermédiaire duquel la nature parle à l'esprit, et l'esprit à la nature ? Nous vous faisons grâce à l'avance de toutes vos explications relatives à la manière dont s'est réalisée en dehors de nous une pareille nature dominée par la finalité. Expliquer en effet cette finalité en disant qu'elle est le produit d'une intelligence divine, ce n'est pas philosopher, mais c'est se livrer à des considérations pieuses. Votre explication n'explique rien du tout ; ce que nous voulons en effet savoir, ce n'est pas la manière dont cette nature s'est formée en dehors de nous, mais comment l'*idée* d'une pareille nature s'est formée *en nous* ; pourquoi cette idée, loin d'être arbitraire, se trouve nécessairement *au fond*, et depuis toujours, de tout ce que le genre humain a jamais pensé concernant la Nature. L'existence de cette nature *en dehors* de moi n'explique pas, loin de là, son existence *en moi*. Vous dites qu'il y a, entre elle et moi, une harmonie préétablie, mais c'est justement là-dessus que porte la question. Or en disant qu'il s'agit d'une idée que nous ne faisons qu'étendre à la nature, vous montrez que vous n'avez jamais eu le moindre soupçon de ce que la nature est et doit être pour nous. Ce que nous prétendons, ce n'est pas que la nature coïncide comme par hasard avec les lois de notre esprit (par l'intermédiaire d'un troisième principe), mais qu'elle exprime *elle-même*, nécessairement et primitivement, les lois de notre esprit et que non seulement elle les exprime, mais les *réalise* et qu'elle n'est et ne peut être appelée Nature que pour autant qu'elle fait l'un et l'autre.

La Nature doit être l'Esprit visible, et l'Esprit la Nature

invisible. C'est ici, dans l'identité absolue de l'Esprit *en nous* et de la Nature *en dehors* de nous, que doit se trouver la solution du problème de la possibilité d'une nature en dehors de nous.

Appendice.

Idée générale de la philosophie en général et de la philosophie de la nature en particulier, comme partie nécessaire et intégrante de la première.

Au réalisme empirique qui, avant Kant, était devenu le système de pensée général et avait prédominé même en philosophie on ne put opposer tout d'abord, en vertu de la loi d'après laquelle toute unilatéralité appelle une unilatéralité contraire, qu'un idéalisme empirique. Il est vrai qu'il n'avait pas chez Kant une élaboration aussi approfondie de sa qualité empirique que chez ses successeurs, mais il est vrai également qu'il était déjà contenu en germe dans ses écrits. Ceux qui, avant de venir à Kant, ne se sont pas défaits de leur empirisme, n'en ont pas été libérés par lui non plus. Ils l'ont gardé, mais en l'exprimant dans un langage sonnant différemment et, sous une forme modifiée, il revenait avec d'autant plus d'insistance que ceux qui l'ont reçu sous cette forme de Kant étaient persuadés qu'ils en étaient libérés à tout jamais et qu'ils l'ont dépassé. Que les déterminations des choses dans et par l'entendement n'atteignent pas les *choses elles-mêmes*, c'est ce qu'ils considéraient comme définitivement acquis ; et pourtant avec le sujet de la représentation ces choses en soi devaient présenter les mêmes rapports que les choses empiriques, ceux d'affectant à affecté, de cause à effet. Ce que nous avons dit dans l'essai précédent et ce que nous nous proposons de dire dans les lignes qui suivent est dirigé en partie contre le réalisme empirique comme tel, en partie contre l'absurde combinaison de l'empirisme le plus grossier et de l'idéalisme qui fut l'œuvre de l'école kantienne.

L'un et l'autre peuvent, dans une certaine mesure, être battus avec leurs propres armes. Au réalisme empirique on peut opposer les notions et modes de représentation dont il se sert lui-même comme provenant de l'expérience, en montrant que ce ne sont là que des idées dégénérées et déformées par l'abus qu'on en fait ; quant à l'association hybride du réalisme et de l'idéalisme, il suffit de faire ressortir la première contradiction sur laquelle il repose et qui, dans certains cas, se révèle d'une façon particulièrement nette et frappante.

La première condition à remplir avant d'aborder la philosophie et, à plus forte raison, avant de s'y engager consiste à bien se pénétrer de cette idée que l'absolument idéal est en même temps l'absolument réel et que sans celui-là on ne peut avoir qu'une réalité sensible et conditionnée, et non une réalité absolue et inconditionnée. On peut, par divers moyens, amener ceux qui ne se sont pas encore pénétrés de cette idée jusque, pour ainsi dire, à la limite de celle-ci, mais l'idée elle-même ne se prête à aucune démonstration, ni directe ni indirecte, car c'est elle plutôt qui est à la base et qui est le principe de toute démonstration.

Voici une des manières possibles d'élever quelqu'un jusqu'à la limite de cette idée. La philosophie est une science absolue, car ce qui se dégage de concepts rivaux comme leur étant commun, c'est que la philosophie, loin d'emprunter ses principes à une autre science, a plutôt pour objet (parmi beaucoup d'autres) le savoir lui-même, ce qui fait qu'elle ne peut être un savoir secondaire. Il résulte de cette définition formelle de la philosophie, comme d'une science qui, si elle existe, ne peut être d'une nature conditionnée, qu'elle ne peut avoir de ses objets quels qu'ils soient qu'une connaissance inconditionnée et absolue, qu'elle ne peut connaître que l'Absolu de ces objets. A toute définition possible de la philosophie, d'après laquelle celle-ci aurait pour objet des accidentalités, des particularités, des conditionnés, on peut objecter que l'accidentalité ou la particularité, quelles qu'elles soient, font déjà l'objet d'une autre science, réelle ou présumée comme telle. Or, puisque la philo-

sophie, pour connaître d'une façon absolue, ne doit porter ses recherches que sur l'Absolu qui s'offre à son savoir, il est évident que la première idée de la philosophie repose sur la supposition tacite d'une indifférence possible du savoir absolu par rapport à l'Absolu lui-même, autrement dit sur la supposition que l'absolument idéal est en même temps l'absolument réel.

Cette conclusion ne constitue nullement une démonstration de la réalité de l'idée dont nous nous occupons et dont nous avons déjà dit d'ailleurs qu'en tant que base de toute évidence elle se démontre elle-même. Notre conclusion est purement hypothétique et, si la philosophie existe, elle en est la condition nécessaire.

Notre adversaire ne pourra donc nier ni l'hypothèse ni l'exactitude de notre déduction. Pour nier l'hypothèse, il peut s'y prendre de deux manières. — Il peut, en premier lieu, le faire d'une façon scientifique, c'est-à-dire en faisant appel à une science du savoir, donc à une philosophie. Nous devons l'attendre à cette tentative, pour y parer, tout en étant convaincus à l'avance que tous les arguments qu'il pourrait citer à l'appui de sa négation seraient tels que nous pourrions de notre côté les contester à l'aide d'arguments suffisants ; si bien que si nous n'arrivons pas à le convaincre, étant donné que son point de départ lui est tout à fait personnel, lui, de son côté, ne pourra nous opposer que des arguments d'une faiblesse désolante. Ou bien il peut, en deuxième lieu, déclarer, sans recourir à des arguments scientifiques, qu'il ne reconnaît et n'a pas l'intention de reconnaître la philosophie comme science ; déclaration dont il n'y a pas lieu de tenir compte, car sans philosophie il ne peut pas savoir qu'il n'y a pas de philosophie, et ce qui nous intéresse, c'est justement ce qu'il sait à ce sujet. C'est donc là une question dont il doit laisser la solution à d'autres ; lui-même se prive de tout droit d'y intervenir.

Le deuxième cas que nous avons prévu est celui où il nierait l'exactitude de notre conclusion. Après ce que nous avons dit plus haut, il ne pourrait le faire qu'en proposant un autre concept de la philosophie, un concept impliquant la possibilité d'un savoir philosophique conditionné. On ne pourrait pas l'empêcher de donner le nom de philosophie à quelque chose

de ce genre, ne s'agirait-il même que de la psychologie empirique, mais ceci ne changerait rien à la situation, la philosophie garderait sa place et répondrait au même besoin, car il est évident qu'en abusant d'un mot désignant une certaine chose pour désigner des choses moins importantes, on ne supprime pas la première. Or, celui qui est en possession de la philosophie peut être persuadé à l'avance que quel que soit le concept qu'on pourrait lui appliquer, en dehors de celui de science absolue, il lui sera toujours facile de montrer que, loin d'être celui de philosophie, il n'est applicable à aucune science en général.

Bref, cette idée : l'absolument idéal est en même temps l'absolument réel constitue la condition de ce qu'il y a de hautement scientifique, non seulement dans la philosophie, mais aussi dans la géométrie et dans l'ensemble des mathématiques. L'indifférence de l'idéal et du réel qui ne joue dans les sciences mathématiques qu'un rôle secondaire, revêt dans la philosophie une signification d'autant plus élevée et plus générale, qu'elle a été dépouillée de tout rapport sensible et qu'on l'a laissée s'affirmer comme telle. C'est sur cette indifférence que repose l'évidence qui caractérise les sciences supérieures ; c'est seulement sur ce terrain où l'absolue idéalité appelle et exige l'absolue réalité que le géomètre peut revendiquer pour sa construction, qui n'est pourtant qu'idéale, une réalité absolue et affirmer que tout ce qui est vrai de la forme de cette construction, l'est également, d'une façon éternelle et nécessaire, de l'objet.

Il peut certes se trouver quelqu'un pour rappeler au philosophe que cet absolument-idéal dont il parle tant n'existe que *pour lui* et n'est pensé que par lui, de même que l'idéalisme empirique ne peut formuler à l'adresse de Spinoza qu'un seul reproche, celui de ne s'être pas rendu compte, faute d'y avoir réfléchi, que son système n'était au fond qu'un produit de sa *propre* pensée. Celui qui avancerait cette objection, nous le prierons, pour notre part, de se souvenir que la réflexion sur sa pensée, qui devait le convaincre de la subjectivité de celle-ci, n'aurait été encore que *sa propre* réflexion, donc un acte, lui aussi, purement subjectif, ce qui revient à dire que Spinoza n'aurait fait que supprimer une subjectivité , pour la remplacer par une autre. On est donc obligé de conclure que l'absolument

idéal n'est ni subjectif ni objectif, qu'il n'est le produit ni de la pensée de Spinoza ni de celle d'aucun autre homme, mais le produit de la pensée absolue.

Dans tout l'exposé qui va suivre nous supposerons comme étant admise et reconnue cette indifférence entre l'absolument-idéal et l'absolument-réel, leur mission représentant un Absolu, et nous croyons devoir prévenir tous ceux qui admettent et réclament encore un autre Absolu, que nous ne pourrons leur être d'aucun secours pour la connaissance de celui-ci et que ce que nous savons nous-même de l'Absolu nous permet de déclarer à l'avance que tout ce qu'on pourrait nous dire au sujet de ce troisième Absolu nous serait incompréhensible.

Nous devons donc prendre pour point de départ cette idée de l'*absolument-idéal,* et nous la définissons comme le savoir absolu, comme l'acte de connaissance absolu.

N'est absolu que le savoir dans lequel le subjectif et l'objectif se trouvent réunis, non comme des contraires, mais où tout le subjectif est en même temps tout l'objectif, et inversement. On a interprété et on continue à interpréter l'absolue identité de l'objectif et du subjectif, en tant que principe de la philosophie, tantôt négativement (simple absence de différence), tantôt dans le sens d'une simple association de deux contraires au sein d'un troisième principe, qui serait ici l'Absolu. On croyait que le subjectif et l'objectif, même considérés chacun à part, formaient chacun un Tout, même indépendamment de leur rencontre accidentelle ou, tout au moins, que cette rencontre ne découlait pas des nécessités de leur nature. La désignation de cette identité supérieure n'impliquait pas, toujours d'après la même opinion, l'existence du subjectif, mais seulement que l'un et l'autre ne pouvaient être conçus comme contraires ou comme unis qu'à travers et à la faveur de cette identité.

L'Absolu est nécessairement *identité pure,* comme ne pourront qu'en convenir tous ceux qui sont capables de réfléchir. Il est l'Absolu, et l'Absolu n'est toujours que lui-même, n'est toujours égal qu'à lui-même. Mais l'idée de l'Absolu implique également que cette identité pure, indépendante de la subjecti-

vité et de l'objectivité, est à la fois sa propre substance et sa propre forme, son propre sujet et son propre objet, et cela sans cesser d'être ce qu'elle est aussi bien dans le subjectif que dans l'objectif. Ceci découle de ce que seul l'Absolu est l'absolument-idéal, et inversement.

C'est cet absolutisme pur, cette identité également immanente au subjectif et à l'objectif que nous avons défini comme exprimant l'égalité d'essence de l'un et de l'autre. D'après cette manière de voir, le subjectif et l'objectif ne se trouvent pas réduits à la même unité, comme c'est le cas de contraires, car s'il en était ainsi, ce serait parce que nous les considérerions nous-mêmes comme des contraires : il ne s'agit d'une subjectivité et d'une objectivité que pour autant que le pur absolu, indépendant de l'un et de l'autre et ne pouvant être ni l'un ni l'autre, s'introduit comme telles, en dehors de tout facteur extérieur, dans les deux, en les imprégnant d'un égal Absolu.

Il nous paraît utile de faire ressortir avec plus de netteté encore la nécessité de cette sujet-objectivation de l'Absolu indivis.

L'Absolu est un acte de connaissance éternel, qui est sa propre substance ou matière et sa propre forme ; il est une création par laquelle il devient, dans toute sa totalité, en tant qu'Idée, en tant qu'identité pure, forme et réalité, comme d'autre part, il devient, en tant que forme, c'est-à-dire objet, essence ou sujet. Pour bien comprendre ces rapports (car il ne s'agit pas de passage proprement dit de sujet à objet et inversement), il faut penser l'Absolu comme étant substance pure, identité pure, rien qu'Absolu ; or, étant donné que son essence consiste à créer et qu'il ne peut emprunter la forme qu'à lui-même, il en résulte que la forme doit, elle aussi, avoir *cette identité* et que, par conséquent, essence et forme sont chez lui *une seule et même chose,* autrement dit l'Absolu pur.

A tous les moments, si nous pouvons nous exprimer ainsi, où il est seulement essence, substance, l'Absolu serait subjectivité pure, enfermée en elle-même, sans vue sur l'extérieur ; mais à partir du moment où il imprime à son essence une forme, toute sa subjectivité absolue devient objectivité absolue, de même qu'à la suite du retour de la forme à l'essence l'objectivité absolue devient subjectivité absolue.

A vrai dire, il n'y a ici ni un *avant*, ni un *après*. L'Absolu ne sort pas de lui-même pour passer à l'action, il est lui-même cette action, car son idée implique son existence conceptuelle directe et immédiate, elle implique que sa forme est en même temps son essence, et son essence sa forme.

Dans l'acte de connaissance absolu nous avons provisoirement distingué deux phases : celle où il fait passer sa subjectivité et son infinitude dans l'objectivité et la finitude, jusqu'à l'unité essentielle de l'une et de l'autre ; et celle où, tout en gardant son objectivité et sa forme, il devient lui-même essence. Comme il n'est ni sujet, ni objet, mais essence identique des deux, il ne peut pas, en tant qu'acte de connaissance absolu, être tantôt sujet, tantôt objet ; il est toujours, en tant que sujet (où la forme se résout en essence) et en tant qu'objet (essence revêtant une forme), Absolu pur, Identité totale. Toute différence qui peut alors se produire n'est pas inhérente à l'Absolu lui-même, qui reste toujours ce qu'il est, égal à lui-même, mais tient à ce que par l'un des actes elle revêt, en tant qu'essence indivisée, une forme, par l'autre, en tant que forme, elle se résout en essence, restant ainsi éternellement identique à elle-même, n'étant qu'un avec elle-même.

Dans l'Absolu même il n'y a pas de distinction entre ces deux unités (essence et forme). On pourrait être tenté de définir l'Absolu comme étant l'unité de ces deux unités ; mais en y réfléchissant de près, on constate qu'il ne peut en être ainsi, car si l'Absolu était l'unité de ces deux unités, il ne pourrait être connu et défini qu'en raison et sur la base de la distinction entre celles-ci, distinction qui, dirons-nous, n'existe pas. Il s'agit donc de l'*Absolu*, sans aucune autre précision ; de l'Absolu qui reste toujours Un et, tout en étant Un, totalise en lui trois unités, celle de l'essence absolue revêtant une forme, celle de la forme absolue se résolvant en essence, et celle de ces deux Absolus, unis en un seul.

L'Absolu ne crée jamais que lui-même, c'est-à-dire encore de l'Absolu ; chacune des trois unités constitue l'acte de connaissance total et absolu et devient pour elle-même, en tant qu'essence ou identité, c'est-à-dire comme l'Absolu lui-même, forme. Chacune des trois unités, envisagée du point de vue purement

formel, présente une particularité, celle par exemple qui consiste dans la transformation de l'infini en fini, et inversement, mais cette particularité n'enlève rien à son caractère absolu, de même que l'Absolu ne nuit en rien à cette particularité, bien que celle-ci se perde dans celui-là, au point de ne pouvoir en être distingué, ce qui tient à ce que dans l'Absolu la forme est en tous points égale à l'essence et est essence elle-même.

Ce que nous appelons ici unités est la même chose que ce que d'autres ont entendu par *idées* ou *monades,* bien que la véritable signification de ces notions se soit perdue depuis longtemps. Chaque idée est une unité particulière qui, comme telle, est absolue ; l'absoluité est toujours une, de même la sujet-objectivité de cette absoluité, dans son identité même ; si différence il y a, elle ne porte que sur la *manière* dont l'absoluité se présente dans l'idée comme sujet-objet.

Les idées qui ne sont pas autre chose que des synthèses de l'identité absolue de l'universel et du particulier (de l'essence et de la forme), mais sous une forme particulière, ne peuvent, du fait même que cette forme particulière est posée comme étant égale à l'Absolu ou à l'essence, correspondre à aucun objet individuel. C'est seulement dans la mesure où l'une de ces unités qui, dans l'Absolu, ne forment qu'*un*, se conçoit elle-même, son essence, son identité comme simple forme, c'est-à-dire comme une différence relative, c'est seulement dans cette mesure qu'elle se symbolise au moyen de choses individuelles et réelles.

Chaque objet individuel n'est qu'un des moments de cet acte éternel de transformation de l'essence en forme ; c'est pourquoi la forme est distinguée comme particulière, comme résultant, par exemple, de l'imprégnation du fini par l'infini, mais ce qui, par cette forme, est objectivé, c'est encore et toujours l'unité absolue elle-même. Mais comme tous les moments et degrés de l'imprégnation absolue (de la forme par l'essence) font partie de l'Absolu et que tout ce qui nous paraît particulier assume dans l'idée le caractère de l'universel et de l'essence, il en résulte qu'aucune des choses véritablement existantes n'est finie, mais constitue une expression absolue et éternelle de l'unité dont elle fait partie.

Les *choses en soi* sont donc des idées se réalisant ou se manifestant dans l'acte de connaissance éternel, et comme, dans l'Absolu, les Idées ne forment, à leur tour, qu'*Une Idée*, toutes les choses ne forment, véritablement et intérieurement, qu'Une Essence, notamment celle de l'Absoluité pure, sous la forme de la sujet-objectivation ; et même dans les manifestations phénoménales, où l'unité absolue ne devient objective qu'au moyen de formes particulières, au moyen de choses individuelles et réelles, par exemple, toutes les différences existant entre ces choses, loin d'être essentielles ou qualitatives, sont purement quantitatives et inessentielles, reposant sur l'imprégnation du fini par l'infini.

En ce qui concerne ce dernier point, on peut formuler la loi suivante : dans la mesure où le fini est imprégné par l'infini, il devient lui-même le fini dans l'infini, ces deux unités n'en formant qu'une quant à l'essence.

Dans l'acte de connaissance éternel, l'Absolu ne se répand dans le particulier que pour, par cette imprégnation du fini par son infinitude, le faire rentrer dans son sein, deux actes qui ne sont pour lui qu'un seul. Donc lorsqu'un moment de cet acte, par exemple l'expansion de l'unité en la multiplicité, devient objectif *comme tel*, l'autre moment, celui du retour du fini dans l'infini, ainsi que celui qui correspond à l'acte tel qu'il est en soi (où l'expansion de l'infini dans le fini est également et en même temps la résorption du fini par l'infini) doit être également objectif, chacun de ces deux moments devant pouvoir être distingué de l'autre.

Nous voyons que, de cette façon, l'acte de connaissance éternel subit une différenciation, grâce à laquelle il sort de la nuit de son essence pour apparaître au grand jour et se manifester sous la forme des trois unités qui en émergent en tant que particularités.

La nature est la première unité qui, en tant qu'imprégnation du fini par l'infini, se transforme directement, dans son absoluité, dans la deuxième, qui est le monde idéel, lequel, à son tour, se transforme en nature, tandis que la troisième peut être perçue là où l'unité particulière de chacune des deux premières, devenue absolue en soi, se résout et se transforme dans l'autre.

Mais c'est justement parce que la nature et le monde idéel

contiennent chacun un point de l'Absolu où les deux contraires confinent et se confondent, que l'une et l'autre doivent contenir à leur tour, pour pouvoir être distingués comme unités *particulières,* les trois unités différenciables et que nous désignons, dans leur différenciabilité et leur subordination à une seule unité, par le terme *puissances* (*Potenzen*), si bien que ce type de manifestation phénoménal se répète aussi, et nécessairement, dans le particulier et reste le même dans le monde idéel et dans le monde réel.

Par tout ce qui précède, nous croyons avoir fourni aux lecteurs les éléments de la perception d'un monde où la philosophie règne en maîtresse c'est-à-dire du monde absolu, et ceux de la perception de la forme scientifique sous laquelle il se présente nécessairement. Nous avions besoin d'une idée générale de la philosophie, pour trouver et montrer dans la philosophie de la nature une partie intégrante de l'ensemble de cette science. La philosophie est la science de l'Absolu, mais de même que l'Absolu, dans son éternelle activité, se manifeste sous deux aspects, le réel et l'idéel, de même la philosophie, considérée du point de vue de la forme, présente, elle aussi, deux aspects, bien que sa mission consiste justement à voir ces deux aspects comme n'en formant qu'un dans l'acte de connaissance absolu.

Le côté réel de l'activité éternelle se manifeste dans la nature ; la nature en soi ou la nature éternelle est justement l'esprit incarné dans l'objectif, l'essence de Dieu revêtue d'une forme, mais d'une forme qui est aussitôt assimilée et absorbée par l'essence. La nature phénoménale, au contraire, est la nature, telle que nous la connaissons dans son ensemble ou particularisée par l'imprégnation du fini par l'infini ; donc la nature éternelle ayant un corps qu'elle s'est donné elle-même se présente sous une forme particulière qu'elle ne doit qu'à elle-même, parce qu'émanant d'elle-même. La nature, pour autant que *nature,* c'est-à-dire pour autant qu'elle apparaît comme cette unité *particulière,* est donc, comme telle, *en dehors* de l'Absolu ; elle n'est pas la nature en tant qu'acte de connaissance absolu (*natura naturans*), mais la nature comme simple corps ou symbole (*natura naturata*). Dans l'Absolu elle forme une unité avec l'unité opposée, qui est celle du monde idéel, et c'est pourquoi la

nature n'existe pas dans l'Absolu en tant que nature ni le monde idéel en tant que monde idéel, mais l'une et l'autre ne forment qu'un seul et même monde.

Si donc nous voulons définir la philosophie dans son ensemble d'après tout ce qui fait l'objet de ses expositions, d'après l'acte de connaissance absolu, dont la nature n'est, de son côté, qu'un des aspects, d'après l'Idée de toutes les Idées, nous pouvons dire qu'elle est Idéalisme. Aussi bien toute philosophie est et reste Idéalisme, mais cet Idéalisme se subdivise à son tour en réalisme et en idéalisme, celui-ci purement relatif et qu'on ne doit pas confondre avec l'Idéalisme Absolu.

Dans la nature l'Absolu devient pour lui-même, dans son absoluité (identité pure), un particulier, un être, mais même comme tel il reste l'absolument-idéel, un acte de connaissance absolu ; dans la nature phénoménale, c'est seulement la forme particulière qui apparaît comme un particulier ; l'Absolu revêt ici un aspect différent de celui qu'il a dans son absoluité, il se transforme en une entité finie, en un *être* qui est son symbole, lequel, comme tout symbole, assume une vie indépendante de ce qu'il signifie. Dans le monde idéel, il se dépouille pour ainsi dire de cette enveloppe, pour apparaître tel qu'il est, comme l'Idéel, comme acte de connaissance, mais de telle sorte que le côté opposé se trouve refoulé au profit de l'autre, la finitude étant de nouveau absorbée par l'infinitude, le particulier par l'essentiel.

Le fait que, dans l'idéalité phénoménale, l'Absolu se transforme en autre chose, a servi de prétexte à certains pour attribuer à l'idéalité relative la priorité sur le réel, et à la philosophie absolue elle-même de prétexte pour édifier un idéalisme relatif comme celui que représente incontestablement le système de la *Wissenschaftslehre* (de Fichte).

La totalité qui sert de point de départ à la philosophie de la nature, est celle de l'idéalisme *absolu*. La philosophie de la nature ne cherche pas à dépasser l'idéalisme ; elle ne s'y oppose que pour autant qu'il est relatif, et non pour autant qu'il est absolu ; autrement dit, elle s'y oppose pour autant qu'il ne représente qu'un côté de l'acte de connaissance absolu, parce qu'il est inconcevable sans l'autre.

Il nous reste encore, pour être complet, à dire quelques mots des conditions intérieures et de la construction de la philosophie de la nature, dans son ensemble. Nous avons déjà dit que l'unité particulière, justement parce que particulière, suppose et sous-entend toutes les autres unités. Tel est le cas de la nature. Ces unités, dont chacune correspond à un certain degré d'imprégnation du fini par l'infini, sont représentées dans les trois puissances (*Potenzen*) de la philosophie de la nature. La première unité, qui, dans l'imprégnation du fini par l'infini, est elle-même cette imprégnation, est représentée dans l'ensemble par la structure générale du monde, dans le détail par la série des corps. L'autre unité, celle de la résorption du particulier par l'universel, par l'essentiel, s'exprime, tout en restant subordonnée à l'unité réelle qui domine dans la nature, par le *mécanisme universel,* où l'universel ou l'essence s'extériorise comme *lumière,* le particulier comme *corps,* conformément à toutes les déterminations dynamiques. Enfin, l'interpénétration ou l'indifférenciation absolue de ces deux unités, mais dans le réel, trouve son expression dans l'*organisme* qui, pour cette raison, considéré non comme synthèse, mais comme la première de toutes les unités, représente l'*en-soi* des deux unités précédentes et l'image parfaite de l'Absolu dans la nature.

Mais c'est justement ici où l'imprégnation du fini par l'infini a atteint le point de l'indifférenciation absolue, qu'elle se résout de nouveau en son contraire, en l'éther de l'idéalité absolue, de sorte qu'on se trouve en présence, en même temps que de la parfaite image réelle de l'Absolu dans le monde réel, c'est-à-dire de l'organisme le plus parfait, de la parfaite image *idéale,* laquelle d'ailleurs ne se présente à la *raison* que pour le monde *réel* ; et ici, dans le monde réel, les deux aspects de l'acte de connaissance absolu s'opposent comme dans l'Absolu, c'est-à-dire comme modèle et image, la raison se symbolisant dans l'organisme, comme le fait l'acte de connaissance absolu dans la nature éternelle, tandis que l'organisme se transfigure en idéalité absolue, comme le fait la nature par l'éternelle résorption du fini par l'infini, par la raison.

Si l'on considère la philosophie de la nature du point de vue purement philosophique, on ne manque pas de constater qu'elle

constitue l'exposé le plus complet, qui ait été tenté jusqu'ici, de la théorie des idées et de l'identité de la nature et du monde des idées. Une pareille tentative a déjà été faite par Leibniz, mais aussi bien lui que ses successeurs se sont bornés à l'exposé de théories très générales, théories d'ailleurs tout à fait mal comprises par ces derniers, tandis que Leibniz lui-même n'a pas jugé nécessaire de les développer à fond, de les utiliser pour une interprétation véritable et compréhensible de l'Univers, de les ériger en vérités générales et objectives. Ce qui, il n'y a pas encore bien longtemps, avait été à peine soupçonné ou, tout au moins, considéré comme impossible, à savoir l'interprétation parfaite et complète du monde intellectuel par les lois et les formes du monde phénoménal et, inversement, la compréhension parfaite de ces lois et de ces formes en partant du monde intellectuel, c'est ce que la philosophie de la nature a déjà réalisé en partie et c'est ce qu'elle est en voie de réaliser pour une autre partie.

Nous citerons, comme un des exemples les plus frappants, la construction qu'elle donne des lois générales des mouvements des corps cosmiques, construction dont on n'aurait jamais cru qu'elle était déjà contenue en germe dans la théorie des Idées de Platon et dans la Monadologie de Leibniz.

Considérée du point de vue de la connaissance spéculative de la nature ou comme physique spéculative, la philosophie de la nature n'a pas eu de précédents, à moins que l'on considère comme tel la physique mécanique de Le Sage qui, comme toutes les théories atomistiques, n'est qu'un tissu de fictions empiriques et d'hypothèses arbitraires n'ayant rien de philosophique. Ce que l'antiquité nous a laissé sous ce rapport, est pour la plus grande partie perdu. Avec la philosophie de la nature commence, après les investigations de la nature aveugles et étrangères à toute idée qui ont prévalu depuis la fausse orientation imprimée à la philosophie par Bacon et à la physique par Bayle et Newton, une conception plus élevée de la nature ; on se trouve en présence d'un nouvel organe d'intuition et de compréhension de celle-ci. Ceux qui ont su se pénétrer de l'esprit de la philosophie de la nature, qui possèdent le pouvoir d'intuition qu'elle exige et se sont assimilé sa méthode

ne pourront se refuser à reconnaître qu'elle est à même de résoudre d'une façon certaine et nécessaire, bien que dans un domaine tout autre que celui dans lequel leur solution a été cherchée jusqu'ici, les problèmes qui paraissaient impénétrables à la science de la nature telle qu'elle a été pratiquée précédemment. Ce qui distingue la philosophie de la nature de tout ce qui était connu jusqu'ici sous le nom de *théories* des phénomènes de la nature, est que celles-ci remontaient des phénomènes aux raisons, des effets aux causes, pour ensuite déduire ceux-là de celles-ci.

Sans parler du cercle éternel dans lequel ces stériles théories étaient condamnées à tourner, elles ne pouvaient, dans le cas le plus favorable, qu'aboutir à la conclusion qu'il est possible que les choses se passent de telle ou telle façon, sans pouvoir en affirmer la nécessité. Les lieux communs auxquels on se livre au sujet de ces théories, contre lesquelles les empiriques ne cessent pas de lutter, tout en ne pouvant pas refouler le penchant qui les y attire, sont les mêmes que ceux qu'on oppose aujourd'hui à la philosophie de la nature. La philosophie ne comporte pas plus d'explications que les mathématiques ; elle part de principes certains en soi, sans suivre une direction qui lui serait imposée par les phénomènes ; elle trouve sa direction en elle-même et, plus elle lui reste fidèle, plus les phénomènes se situent à la place qui leur convient de toute nécessité, et cette place dans le système est la seule explication qu'elle ait à donner.

Grâce à cette nécessité deviennent intelligibles, dans l'ensemble du système, non seulement les phénomènes d'un caractère général, au sujet desquels on ne connaissait précédemment que des hypothèses, mais aussi, avec la même simplicité et la même certitude, ceux des phénomènes du monde organique qu'on avait considérés jusqu'ici comme les plus mystérieux et les plus inaccessibles à la connaissance. Les hypothèses, même les plus ingénieuses, étaient d'un ordre tel qu'on était libre de les accepter ou de ne pas les accepter. Ici cette liberté n'existe pas. Celui qui a saisi le lien qui maintient la cohésion de l'ensemble et a réussi à se placer au point de vue de cet ensemble se trouve soustrait aux tourments du doute ; il se rend compte

que les phénomènes ne peuvent pas être autres que ce qu'ils sont, qu'ils doivent être tels qu'ils figurent dans cet ensemble : c'est, en un mot, par leur forme qu'il possède les objets.

Nous terminerons par quelques considérations sur la portée que la philosophie de la nature présente pour les temps modernes et pour le monde moderne en général.

Spinoza est resté méconnu pendant plus d'un siècle. En concevant sa philosophie comme une simple théorie de l'objectivité, on se mettait dans l'impossibilité d'y reconnaître le vrai Absolu. La clarté avec laquelle il a reconnu dans le sujet-objectivité le caractère éternel et nécessaire de l'Absoluité montre la profonde détermination que recélait sa philosophie et dont le complet développement était réservé à des temps à venir. Chez lui-même, on constate encore l'absence de tout passage scientifiquement fondé de la première définition de la substance au grand principe fondamental de sa théorie : *quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter, quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur.* La reconnaissance scientifique de cette identité, dont l'absence chez Spinoza a donné lieu à tant de fausses interprétations de sa philosophie, a contribué au réveil de la philosophie de nos jours.

La philosophie de Fichte, après avoir montré dans la forme générale du sujet-objectivité le seul et unique élément de la philosophie, semblait, à mesure qu'elle se développait, limiter de plus en plus cette identité, comme une particularité, à la conscience subjective, mais faire en même temps de cette identité, considérée comme *absolue* et *en soi*, l'objet d'une *tâche* infinie, d'une *exigence* absolue ; si bien qu'après avoir soustrait toute substance à la spéculation, il n'a trouvé rien de mieux que de l'étendre pour ainsi dire sur de la paille sèche, en rattachant au contraire de nouveau, à l'exemple de Kant, l'Absoluité à la subjectivité plus profonde, par l'intermédiaire de l'action et de la croyance [1].

1. En ce qui concerne l'élimination totale de toute spéculation du

La philosophie a des exigences plus élevées à satisfaire : elle doit introduire dans un monde nouveau l'humanité qui, croyante et incroyante, a vécu longtemps dans l'indignité et l'insatisfaction, et lui imprimer une mentalité nouvelle. Toute l'époque moderne est, par son caractère, idéaliste, et l'esprit qui la domine est celui du retour à l'intériorité. Le monde idéal cherche par tous les moyens à surgir à la lumière, mais ce qui le retient, c'est que la nature est redevenue un mystère. Les mystères que renferme ce monde lui-même ne peuvent devenir véritablement objectifs avant que soit dévoilé celui de la nature. Les divinités encore inconnues qui doivent surgir du monde idéal ne peuvent le faire avant d'avoir pris possession de la nature. Toutes les formes finies étant brisées, et alors qu'il ne reste plus rien de ce qui pouvait unir les hommes par une intuition commune, ce ne peut être que l'intuition de l'identité absolue dans la totalité objective la plus parfaite qui, lorsqu'elle aura atteint son suprême degré de développement, puisse les unir de nouveau dans une religion commune.

savoir pur et de sa substitution par la foi destinée à combler le vide laissé par cette élimination, il n'est même pas nécessaire de citer la *Destination de l'homme* ou autres ouvrages de Fichte. Dans la *Wissenschaftslehre* elle-même on trouve des passages comme ceux-ci : « Pour justifier cette nécessité (de la suprême unité ou, comme l'appelle l'auteur, de la substance absolue) il (Spinoza) ne donne aucune raison ; il se contente de dire : c'est ainsi ; et il le dit, parce qu'il est obligé d'admettre quelque chose qui soit absolument *permise*, une unité suprême ; mais puisqu'il le voulait, il aurait dû s'en tenir à l'unité qui est donnée dans la conscience, sans avoir besoin et sans être obligé d'en inventer une autre, plus haute » (p. 46). Et l'auteur dit plus loin : ce fut une *raison pratique* qui l'obligea de s'arrêter, à savoir « le sentiment d'une subordination et d'une réduction nécessaires de tout le non-moi aux lois pratiques du *moi*, etc. ».

FIN

DES

IDÉES POUR UNE PHILOSOPHIE DE LA NATURE

(FRAGMENTS)

DES RAPPORTS ENTRE LE RÉEL ET L'IDÉAL DANS LA NATURE

(1798)

(Chapitre extrait du traité : DIE WELTSEELE, EINE HYPOTHESE DER HÖHEREN PHYSIK ZUR ERKLÄRUNG DES ALLGEMEINEN ORGANISMUS — Tome II, pp. 359-378.)

De toutes les choses, la plus obscure est la matière. D'après certains, elle serait l'obscurité même. Et pourtant c'est de cette racine obscure et inconnue que sortent toutes les formations et tous les phénomènes vivants de la Nature. Sans la connaissance de cette racine la physique manque de base scientifique, et à la science rationnelle manque le lien qui unit l'idée à la réalité. Je ne considère la matière ni comme indépendante de l'Unité absolue, dont elle ne serait que la Substance, ni comme quelque chose d'inexistant ; je partage plutôt, d'une façon générale, l'opinion que Spinoza avait exprimée, dans une de ses lettres, en réponse à la question de savoir si l'on peut déduire *a priori* l'étendue (au sens cartésien du mot) de la vérité des choses corporelles ; je vois plutôt dans la matière un attribut : je vois plutôt dans la matière un attribut qui exprime l'infinie et éternelle essentialité. Étant donné toutefois que chaque partie de la matière doit être en soi l'image de l'Univers entier, on ne peut pas la considérer comme un seul attribut exprimant l'essentialité infinie, mais comme l'ensemble de pareils attributs. Qu'il existe au fond de la matière une opposition, une dualité, c'est ce que les Anciens avaient déjà en partie soupçonné, en partie reconnu. Que cette dualité

se trouve dépassée par un troisième principe et que la matière représente ainsi une triplicité close et identique en soi, c'est ce que tout le monde répète aujourd'hui, depuis que les recherches se sont orientées de ce côté. Cependant la profondeur de cette question exerce sur ceux qui l'abordent un charme irrésistible et ne cesse de les attirer, du moins tant qu'ils ne s'imaginent pas, comme c'est le cas, me semble-t-il, aujourd'hui, l'avoir complètement élucidée. Aussi ne crois-je pas faire œuvre inutile et indésirable pour ceux qui cherchent à comprendre, en donnant ici un simple exposé des résultats de mes recherches sur les principes dont la matière, au sens complet du mot, est l'aboutissement final. Ces principes sont nécessairement ceux de la Nature totale et, en dernier lieu, ceux du Tout lui-même, si bien que les recherches sur la matière seraient peut-être susceptibles de nous révéler le mécanisme intime de l'Univers, en même temps que les principes les plus élevés de la philosophie.

Déjà un premier coup d'œil sur la matière nous révèle que, tout comme l'Univers dans son ensemble, elle n'est pas autre chose, et ceci est de la plus haute importance, que ce que nous retrouvons dans la raison, à savoir l'éternelle unité de l'infini et du fini. Nous reconnaissons dans les choses, en premier lieu, leur essentialité pure qui s'explique elle-même et n'a par conséquent pas besoin d'être expliquée autrement. Mais cette essentialité, nous ne l'y appréhendons jamais à l'état isolé, mais toujours et partout à l'état de merveilleuse union avec ce qui ne pourrait exister par soi-même et est seulement illuminé par l'être, sans jamais pouvoir devenir essentialité. C'est ce que nous appelons la Finitude ou la Forme.

L'infini ne peut pas venir s'introduire dans le fini, car il devrait alors sortir de lui-même et cesser, par conséquent, d'être l'infini. Il est tout aussi impossible que le Fini s'introduise dans l'Infini, car cela supposerait qu'il existe avant celui-ci, alors qu'il ne devient quelque chose qu'en s'identifiant à l'Infini.

Il faut qu'une certaine nécessité originelle et absolue préside à leur réunion, à supposer que celle-ci soit réelle.

Tant que nous n'aurons pas trouvé d'autre terme, nous appellerons cette nécessité lien absolu, ou *copule*.

Il est évident en effet que c'est ce lien qui, dans l'Infini lui-

même, constitue l'Infini réel et véritable. Il ne serait pas absolu, s'il se trouvait en présence du Fini ou du Néant. Il n'est absolu qu'en tant que négation absolue du Fini, qu'en tant qu'affirmation absolue de lui-même sous toutes les formes, donc qu'en tant que ce que nous avons appelé la copule infinie.

Il est également évident que la raison ne serait pas à même de reconnaître ce qui est absolu véritablement et sous tous les rapports, si elle ne concevait l'Infini que comme une opposition au Fini.

Si donc il est dans l'essence de l'Infini de s'affirmer sous la forme du Fini, c'est également cette forme, étant donné qu'elle n'existe que grâce au lien unissant les deux, qui doit être l'expression de l'Infini.

Aussi nécessaires et éternels que l'Infini et le Fini sont le lien qui les unit et la forme qui en résulte, car l'unité et l'existence simultanée de l'un et de l'autre, du lien et de la forme ne constituent, à leur tour, que l'expression réelle et supérieure de la première unité. Le lien une fois posé disparaîtrait, si la forme, c'est-à-dire l'Infini dans le Fini, n'était pas posée en même temps.

Mais le lien et la forme ne sont pas deux réels différents ; l'un contient la même chose que l'autre ; ce par quoi la forme diffère du lien est inexistant, car l'essentialité consiste justement dans l'absolue identité de l'Infini et du Fini, donc aussi dans celle du lien et de la forme.

Nous ne pouvons reconnaître entre le lien et la forme aucune autre différence que celle que nous pouvons trouver dans la loi d'identité (qui exprime comme étant éternel le lien existant entre le sujet du prédicat et le prédicat lui-même), selon que notre réflexion porte soit sur l'égalité absolue, la copule elle-même, soit sur le sujet et le prédicat, posés comme identiques et, de même que ceux-ci sont inséparables de celle-là, la forme est en général inséparable du lien.

Le lien exprime dans la forme sa propre essence qui existe dans l'identité. Cette essence peut en conséquence être considérée comme son empreinte. Mais si j'enlève à celle-ci ce dont elle est l'empreinte, il ne reste que les propriétés purement inessentielles, celles notamment qui ne sont qu'un simple calque,

des schémas vides ; il en résulte que le lien lui-même et l'empreinte sont, non des *choses* différentes, mais soit une seule et même essence envisagée de façons différentes, soit l'un une essence vraie, l'autre une non-essence.

Il s'agit de la même différence que celle que certains ont établie entre *Esse substantiae* et *Esse formae* et qui, comme il est facile de s'en rendre compte, est une différence idéelle, non réelle.

Nous pouvons essentiellement définir le lien comme l'amour infini de soi-même (qui constitue ce qu'il y a dans les choses de plus élevé), comme le désir infini de se révéler, mais nous ne le pouvons qu'à la condition de penser l'essence, non comme différant de ce désir, mais comme étant au contraire ce « vouloir-soi-même ».

C'est cette affirmation de soi-même qui, indépendamment de la forme, constitue l'Infini qui ne peut par conséquent jamais et nulle part devenir fini.

Mais l'Absolu n'est pas seulement un vouloir-soi-même : il est un vouloir-soi-même sous des modalités infinies, sous toutes les formes, à tous les degrés, à toutes les puissances de la réalité.

L'empreinte de cet infini et éternel vouloir-soi-même est le monde.

Mais si, dans cette empreinte qu'est le monde nous recherchons ce qu'elle tient du lien et en quoi elle lui est égale, c'est-à-dire ce qu'elle a de positif, sans tenir compte de ses propriétés inessentielles, nous trouvons qu'elle ne diffère en rien de l'Absolu, qu'elle n'est que la copule en voie d'extension et de développement incessants.

Et ici nous nous trouvons en présence de la première phase de son développement.

L'Univers, c'est-à-dire l'infinité des formes, dans lesquelles s'affirme l'éternel lien, n'est Univers, totalité réelle, que grâce à ce lien, c'est-à-dire à l'unité dans la multiplicité. La totalité exige donc l'identité et ne saurait en aucune façon être pensée sans celle-ci.

Mais il serait également impossible que le lien reste un dans le multiple, c'est-à-dire ne devienne pas multiple lui-même, s'il n'était pas lui-même multiple dans son Unicité, autrement dit

s'il n'était pas lui-même une Totalité. L'Unicité du lien suppose donc nécessairement sa Totalité, et ne saurait être pensée sans elle.

Identité dans la Totalité. Totalité dans l'Identité : telle est donc la nature originelle du lien. L'une est inséparable de l'autre et, loin de conférer au lien un caractère de dualité, l'identité et la totalité, ainsi fondues, en assurent au contraire la parfaite et vraie unité.

L'origine réelle des choses ne peut être expliquée ni par l'identité seule, ni par la totalité seule, mais par leur fusion totale en tout et partout, ainsi que dans le lien lui-même. C'est de l'identité dans la totalité et de la totalité dans l'identité que dépend la détermination complète de tout ce qui est réel.

Les formes par lesquelles le vouloir éternel se veut lui-même sont, envisagées en soi, multiples ; la multiplicité est donc une propriété des choses considérées en dehors du lien ; mais elle n'ajoute rien à la réalité des choses et ne renferme rien de positif. Le lien est l'unité dans la multiplicité des choses et, pour autant, la négation de la multiplicité comme telle.

Dans l'antiquité, on disait de Dieu qu'il est centre partout, même à la périphérie, et qu'il n'est, par conséquent, périphérie nulle part. On peut dire, au contraire, de l'espace qu'il est périphérie partout, et centre nulle part.

L'espace comme tel est la simple forme des choses sans le lien ; il est le solidifié sans le solidifiant. D'où son inessentialité qu'il révèle lui-même, puisqu'il est dépourvu, tel qu'il est, de force et de substance. Qu'on ne nous demande pas d'expliquer l'espace, car il n'y a rien qui soit à expliquer à son sujet, ni de dire comment il a été créé, car ce qui est dépourvu d'essence n'a pas pu être créé.

Le lien, en tant qu'identité et égalité dans la multiplicité de la forme, nie cette multiplicité comme existence en soi et il nie en même temps que l'espace soit la forme de cette existence en soi.

Ce lien, qui rattache toutes les choses les unes aux autres et constitue l'un dans le Tout, est représenté dans la Nature par la pesanteur.

Mais tout en niant l'espace en tant que forme de l'existence en

soi, le lien représenté par la pesanteur pose l'autre forme de la Finitude : le temps, qui n'est autre chose que la négation de l'existence en soi en général et qui, au lieu de résulter de la particularité des choses, est plutôt l'expression de l'Un opposé au Multiple, de l'éternel opposé au non-éternel.

Le lien, éternel en soi, devient dans la forme, comme forme, le temps. Car la forme comme telle n'est toujours que cela = B ; mais le lien, en tant qu'essentialité de B, est en même temps l'essentialité, la copule indivisible de toutes choses.

C'est pourquoi la forme (le lié) est pour ainsi dire débordée par l'éternel (le lien), comme simple accident, et posée dans le temps. Or, est temporel tout ce dont la réalité est débordée par l'essence ou dont l'essence contient plus que ne peut contenir sa réalité.

Le lien du Tout étant en même temps, en vertu d'une nécessité inéluctable, l'essence de toute forme particulière, anime celle-ci directement ; l'animation consiste dans la pénétration du Tout dans le particulier. On dit que l'aimant anime le fer en l'attirant. Mais n'est-ce pas par suite d'une animation directe que chaque corps, sans cause visible, comme par un effet de magie, se trouve attiré vers le centre ? Cette animation du particulier par la copule du Tout peut cependant être comparée à l'animation du point lorsqu'on se le représente intégré dans la ligne ; mais pénétré du concept du Tout qui contient plus qu'il ne peut contenir lui-même, il perd, du fait de cette intégration, sa vie indépendante.

L'être du lié (de la forme) en tant que forme diffère donc, par sa nature et son concept, de celui du lien. L'essence du lien est éternité en soi ; celle du lié est dosée, limitée à lui-même ; la nature de ce dernier est en effet qu'il n'existe que pour autant qu'il est au service du Tout, autrement dit qu'il n'existe pas tout en existant. Mais ce qui, chez lui, sert de médiation entre ces deux états contraires, c'est le temps.

Le lien en B n'est pas déterminé par le lien en C, en D, etc., car en tant que lien en B, il est en même temps lien en C, en D, etc., bref un lien indivisible. Chaque lié, au contraire, est nécessairement déterminé par un autre lié (avec lequel il est intégré dans le Tout, non par lui-même, mais par le lien) ;

il se trouve, de ce fait, en rapport avec cet autre lié et, indirectement, avec toutes les choses.

Mais *dans* l'inessentialité des choses le temps est l'éternelle copule, sans laquelle il n'y aurait pas d'écoulement d'un temps. Dans le temps, l'essence est centre partout, périphérie nulle part. Chaque moment est donc aussi éternel que le Tout. Il en résulte que la durée vitale d'une chose, considérée en soi, ne diffère pas de la durée éternelle et qu'elle est éternelle elle-même.

Vérité éternelle, le lien, en tant qu'essence du particulier, est également vérité éternelle et non temporelle. Dans la vérité du lien, l'existence du particulier doit être conçue comme une existence non mécanique, mais dynamique ou selon l'idée ; aussi est-elle, abstraction faite de la durée, éternelle dans et avec le Tout.

Représentez-vous, pour plus de clarté (en vous aidant pour ainsi dire d'un mythe, comme on le fait dans les théories religieuses), le temps comme ayant cessé de s'écouler, donc comme devenu éternité : mais, ce faisant, vous vous situez de nouveau dans le temps. Cette éternité, que vous vous représenteriez seulement sous l'aspect du temps ayant cessé de s'écouler, *existe* déjà. La finitude de la chose consiste seulement en ce qu'elle dure et succombe à la toute-puissance de la copule. Mais elle est éternelle du fait de son intégration dans le Tout, et son existence, quelle qu'en soit la durée, brève ou longue, est éternelle dans le Tout.

C'est par le repos que, dans le particulier, s'exprime l'affirmation de soi-même, l'existence par soi-même ; car tout ce qui existe par soi-même est en repos. Or, de même que le lien, en tant que pesanteur, nie ce qui existe par soi, il nie le repos dont le caractère négatif se révèle à nous dans l'espace, chaque fois qu'au mouvement succède le repos.

Le mouvement dans le repos est donc dans le particulier l'expression du lien, en tant que pesanteur, c'est-à-dire identité dans la totalité.

Mais, en soi, le lien représente dans la pesanteur des choses la substance infinie et libre. Il n'a pas un être et un autre être, c'est-à-dire qu'il ne se compose pas de parties, mais il n'a qu'un seul et même être. Il n'est délimité ni par les choses, car toutes

les choses n'existent qu'en lui, sans qu'il existe lui-même dans aucune autre chose, ni par lui-même, car il échappe à sa propre appréhension, n'étant pas dédoublé, mais unique. En tant qu'essence de toutes choses, il est soustrait aux rapports avec les autres choses, et comme il n'est comparable à rien, on ne peut lui assigner aucune grandeur. Il est également sans rapports avec telle ou telle différence inhérente aux choses, car il est le même lien divin dans les plus petites choses comme dans les plus grandes. De même, il n'existe pour le lien ni vide, ni distance, ni proximité, ni éloignement, car il est centre partout présent. Mais tout ce qui est vrai du lien, l'est également du Tout, qui, envisagé du point de vue positif, ne diffère pas du lien. Comment pourrait-on alors, même en ne voyant l'essence que dans la pesanteur, demander si, dans l'espace, le Tout est infini ou fini ? Étant donné, au contraire, que, dans la pesanteur, Dieu se manifeste partout comme centre et que l'infinité de sa nature, qu'une imagination faussée a cherché dans un lointain infini, se manifeste dans le présent et en chaque point, on devrait renoncer à tous ces efforts, par lesquels on cherche en vain à concilier l'unité de la Nature avec la multiplicité et la multiplicité avec l'unité.

D'une façon générale donc, la pesanteur est ce qui confère aux choses la finitude, en introduisant dans le lié l'unité ou l'identité interne des choses, sous la forme du temps. Du fait même de cette sujétion que lui impose le lien, le lié devient capable de réagir pour ainsi dire par réfraction, en projetant l'essentiel comme sur un écran, tout comme la matière informe ne laisse transparaître l'Idée de l'artiste que pour autant qu'elle disparaît, pour ainsi dire, vaincue par celui-ci. De même, l'essentiel (la copule) devient particulièrement apparent et visible dans l'organisme où le lié, sujet à des changements constants, révèle au plus haut degré son inconsistance, sa négativité. Et ne voit-on pas souvent des êtres organiques briller du plus grand éclat vital immédiatement avant leur disparition ?

Toute réalisation dans la Nature repose justement sur cet anéantissement, sur le fait que le lié, en tant que lié, devient transparent pour le lien.

Le lien se comporte encore à l'égard du lié comme ce qui

affirme à l'égard de ce qui est affirmé ; l'un et l'autre, comme nous l'avons dit, unis aussi nécessairement que, dans la plus haute proposition rationnelle (A = A), le sujet et le prédicat sont unis par la copule.

Mais le lien, ou unité dans la pesanteur, pose le lié comme étant simplement fini, donc non-éternel, et, d'autre part, l'éternel, dans la pesanteur, n'est pas lui-même réel ou objectif, mais seulement l'affirmatif ou le subjectif.

Si donc l'éternel doit être posé comme réel *dans* le lié, il faut que le lien, c'est-à-dire l'affirmatif, y soit affirmé à nouveau, c'est-à-dire qu'il soit lui-même réel.

Comment cela est-il possible ? Nous n'avons pas oublié que nous n'avons considéré l'éternel dans la pesanteur que sous un seul aspect, celui de l'identité dans la totalité.

Mais l'éternel ne s'affirme pas seulement lui-même comme unité dans la multiplicité des choses (ce qui leur confère seulement le caractère de l'affirmé), mais il affirme aussi cette affirmation de toutes choses dans chaque chose particulière, autrement dit il se pose comme totalité dans chaque chose, il est totalité dans l'identité.

Dans la mesure où il n'est pas seulement identité dans la totalité, mais aussi totalité dans l'identité et, par conséquent, dans chaque chose particulière, le lien devient avant tout substance absolue, et l'éternel se manifeste dans le lié en tant que lié.

Si le lien, en tant que simple identité, est la négation de l'existence des choses pour soi et, par conséquent, la négation de l'espace (seul le Tout est vraiment isolé, car il n'y a rien en dehors de lui), il doit, au contraire, en tant que totalité dans le particulier, nier la temporalité et la finitude; mais il doit alors, en revanche, conférer à la chose le véritable être-pour-soi et, avec lui, l'espace réel et l'étendue, la simultanéité, bref tout ce par quoi la chose est un monde pour soi.

C'est ici le lieu de nous expliquer à fond sur le rapport entre l'espace et le temps dans la Nature et sur la manière dont l'un et l'autre ne cessent de se nier réciproquement, jusqu'à ce qu'ils finissent par s'équilibrer.

L'espace et le temps sont deux négations relatives, parce que

réciproques ; ni l'un ni l'autre ne peuvent donc être absolument vrais, mais dans chacun est vrai ce par quoi il est la négation de l'autre. L'espace a pour lui la simultanéité et, pour autant qu'il s'oppose par là au temps, il possède une apparence de vérité. Le temps, au contraire, fait ressortir la séparation et pose l'identité interne des choses ; par contre, tout en niant ce qu'il y a d'inessentiel dans l'espace, il implique lui-même quelque chose d'inessentiel, à savoir la succession des choses.

L'inessentiel de l'un est donc constamment nié par l'autre et, comme ce qu'il y a de vrai dans l'un ne peut être complètement étouffé par l'autre, la vérité se trouve dans la parfaite négation relative de l'un par l'autre, c'est-à-dire dans leur équilibre parfait.

Or, puisque l'éternel, en tant qu'unité dans la totalité, est représenté dans la Nature par la pesanteur, il en résulte que la totalité dans l'unité doit également être présente partout, dans la partie comme dans le Tout et que toutes les choses doivent y être comprises, comme elles le sont dans la pesanteur.

Mais où trouverions-nous cette autre entité, s'il est permis de l'appeler ainsi, qui se confond cependant avec la première (pesanteur), et ne fait qu'un avec elle, si ce n'est dans cette essence lumineuse en laquelle se résout la totalité des choses, dans cette sorte de Jupiter qui remplit tout de sa présence ?

Ce que nous disons là peut paraître incomplet et emprunté à un phénomène isolé, mais ceux qui connaissent l'antique conception de l'âme du monde ou de l'éther intelligent comprendront que la lumière dont nous parlons ici correspond à quelque chose de beaucoup plus général que ce qu'on entend ordinairement par ce mot.

De même donc que la pesanteur est l'Un qui, répandu dans le Tout, en représente l'Unité, nous dirons, au contraire, de l'essence lumineuse qu'elle est la substance, pour autant qu'elle représente le tout ou la totalité dans le particulier et, par conséquent, dans l'identité en général.

C'est de l'obscurité de la pesanteur et de l'éclat de l'essence lumineuse que résulte la belle apparence de la vie, c'est grâce à leur union que la chose devient un réel au sens vrai du mot, au sens que nous donnons à ce mot.

L'essence lumineuse est le regard projeté par la vie dans le centre partout présent de la Nature. De même que la pesanteur réalise l'unité extérieure des choses, celles-ci se trouvent unies dans l'essence lumineuse comme dans un centre intérieur, et leur interpénétration est d'autant plus intime qu'elles participent davantage de ce centre.

Nous avons dit de cette essence qu'elle est la négation du temps, en tant que temps, dans le lié. C'est ce qui ressort déjà d'un grand nombre de ses manifestations : c'est ainsi, par exemple, que le son, tout en faisant partie du temps, y est pour ainsi dire organisé, y représente une véritable totalité ; mais cela ressort surtout de la manifestation la plus pure de l'essence lumineuse : de la lumière proprement dite. Si Homère compare la vitesse du mouvement à l'intemporalité de la pensée qui franchit l'espace et parcourt les pays avec la rapidité d'un éclair, nous pouvons, nous, nous servir de cette comparaison, en comparant à l'intemporalité de la pensée, non celle du mouvement, mais celle de l'essence lumineuse.

Mais en tant qu'essence interne et en tant que l'autre principe du particulier, l'essence lumineuse fait participer les choses de l'éternité qui lui est immanente et se manifeste ainsi comme une éternelle vérité, comme une présence nécessaire dans le Tout. Chaque chose n'est en effet nécessaire que pour autant que son concept est en même temps celui de toutes les choses.

Étant donné que le mouvement d'une chose n'est que l'expression du lien qui la rattache à d'autres choses, l'essence lumineuse, grâce à laquelle ce lien s'objective dans la chose, au lieu de transformer le mouvement en repos, transforme le repos en mouvement et fait de la chose, même au repos, le reflet du Tout.

On reconnaît l'action du même principe dans l'âme universelle qui imprègne le temps, prévoit l'avenir, tâtonne chez les animaux, rattache le présent au passé, et abolit le simple rapprochement des choses dans le temps.

Il est incontestable qu'il existe dans les choses, à côté de la vie extérieure, une vie intérieure qui les rend capables de sympathie et d'antipathie, ainsi que de la perception d'autres choses non immédiatement présentes ; il est également incontestable

que la vie générale des choses est en même temps la vie de chacune en particulier.

Ce principe, par lequel se trouve posée, avec l'infinité des choses, l'éternité du présent, est en même temps celui auquel nous devons ce qu'il y a de permanent dans le temps, celui qui forme, dans le cercle pour ainsi dire infiniment plus vaste de l'éternité, des cercles plus petits, et notamment les périodes plus ou moins brèves ou longues, celui qui orne les jours, les mois, les années. Et n'y a-t-il pas lieu de dire, avec Platon, de ce principe d'ordre et d'organisation de Beauté et de Bien, qu'il est la sagesse compréhensive et universelle, l'âme royale du Tout ?

Mais l'essence lumineuse n'est, tout comme la pesanteur, qu'une expression abstraite de l'essence totale et unique. Dans aucune des choses de la nature nous ne surprenons l'action isolée de l'un ou de l'autre de ces deux principes, mais qu'il s'agisse de l'activité créatrice ou des produits même de cette activité, on constate toujours leur action inséparable, leur identité, telle que nous l'avons déjà entrevue antérieurement.

Nous voyons ainsi la première copule entre l'Infini et l'Éternel atteindre son plein développement dans la réalité où elle se transforme, de façon à devenir la copule qui relie l'Infini, en tant qu'unité dans la totalité, et l'Infini, en tant que totalité dans l'unité.

Dans l'une et dans l'autre réside le lien éternel ; chacune est absolue en soi ; mais elles sont elles-mêmes si intimement unies par le même lien qu'elles forment, elles, et ce qui les unit, un seul et même Absolu indissoluble.

C'est une seule et même Nature qui, de la même façon, pose le particulier dans le Tout et le Tout dans le particulier, comme pesanteur, d'après l'identification de la totalité, comme essence lumineuse, d'après la totalisation de l'identité.

C'est de l'éternelle opposition et de l'éternelle union des deux principes que naît cet enfant perceptible et visible de la Nature, cette parfaite copie de l'essence totale qu'est la matière.

Non une matière abstraite, non une matière amorphe, générale et stérile, mais la matière aux formes vivantes et qui représente, à son tour, un Tout, épanoui dans trois directions, en trois branches et, cependant, d'une unité indissoluble.

Toutes les formes compatibles avec l'essence de l'Absolu doivent également être réelles (car le lien implique nécessairement le lié) et, comme la totalité, l'unité et l'identité représentent, chacune en soi, l'Absolu total, sans cependant qu'aucune d'elles puisse se passer des autres il est clair que chacun des deux principes doit contenir et exprimer le Tout, c'est-à-dire à la fois la totalité, l'unité et l'identité.

C'est ainsi, par exemple, que la pesanteur représente le Dieu total et indivisible, pour autant qu'il s'exprime comme Unité dans la multiplicité, comme l'éternel dans le temporel.

La pesanteur agit sur le germe des choses ; mais l'essence lumineuse pousse le bourgeon à s'épanouir, afin de se contempler elle-même, car elle ne peut se reconnaître dans la totalité parfaite, comme le Tout dans Un, que comme identité absolue.

La pesanteur détermine des limites dans l'espace, l'être-pour-soi, et soumet le lié à la succession ou au temps qui, associé à l'espace, forme le lien fini de la consistance ou cohésion.

Dans le royaume de la pesanteur, c'est donc le solide ou le rigide, où l'espace est dominé par le temps, qui forme l'empreinte de celle-là.

L'essence lumineuse, au contraire, se manifeste par la présence du Tout jusque dans le particulier.

Dans le royaume de la pesanteur, c'est l'air qui est l'empreinte de l'essence lumineuse, cet autre lien. Ici en effet le Tout se trouve épanoui dans le particulier, chaque partie participant d'une façon absolue de la nature du Tout, alors que l'existence du rigide repose précisément sur le fait que les parties diffèrent relativement les unes des autres, s'opposent par leurs polarités. Si donc, dans l'ensemble du solide, c'est le temps qui constitue l'élément vivant, l'autre royaume, celui de l'air, dans sa liberté et dans son indiscernabilité de l'espace, représente l'élément de la plus pure simultanéité.

Mais la copule absolue de la pesanteur et de l'essence lumineuse constitue la nature productive et créatrice elle-même, dont l'une et l'autre ne sont que les simples, bien qu'essentiels, attributs. Elle est la source de tout ce qui, dans le lié, nous pénètre de l'idée de la réalité de l'existence.

Dans le royaume de la pesanteur, l'empreinte de ce troisième

lien, de l'identité proprement dite, est représentée par l'eau qui représente l'image de la matière dans toute sa pureté et qui est de toutes les choses celle d'où part et vers laquelle retourne toute productivité. Elle tient de la pesanteur, principe de finitude, sa division en gouttes, et de l'essence lumineuse le fait que chacune de ses parties équivaut au Tout.

C'est à ces trois formes originelles que se ramènent toutes les créations dans le monde de la pesanteur.

Mais chaque fraction de la matière est à son tour une reproduction du Tout au triple aspect et représente dans les trois dimensions les branches divergentes de la triple copule, sans la présence de laquelle aucune réalité (actuelle ou potentielle) n'est possible.

C'est en examinant ces formes, chacune à part, que nous pouvons obtenir une représentation de la nature inorganique ou inanimée.

Cependant dans la réalité de la nature ces formes sont loin d'être isolées les unes des autres : de même que la pesanteur constitue le lien qui les unit ; en ne tenant compte que de leur côté général ; elles sont unies, dans leurs particularités, par l'essence lumineuse ou le centre interne qui, étant lui-même le Tout dans l'Un, rend possible le développement de toutes les différences qui les séparent en tant que membres d'une vie organique et les intègre dans l'unité et l'éternité de sa propre vision.

De même en effet que, dans la première création, l'essence infinie et indivisible de la nature, s'affirmant dans le fini, pose celui-ci comme étant de nature accidentelle et temporelle, de même l'éternelle réabsorption de la Totalité par l'Unité transfigure cette Finitude en Identité et lui confère ainsi un caractère essentiel.

Envisagées sous cet aspect, les choses particulières forment, non une série discontinue et se prolongeant à l'infini, mais une chaîne vitale continue, revenant sur elle-même, dont chaque anneau est une partie indispensable du Tout, comme il ne peut lui-même se passer du Tout, chaque modification de ses rapports avec le Tout étant nécessairement accompagnée de manifestations vitales et de la sensibilité.

Les modifications les plus imperceptibles, celles, par exemple,

des rapports spatiaux, sont accompagnées, dans ce Tout débordant de vie, de phénomènes de chaleur, de lumière et d'électricité : telle est l'intensité de vie qui règne partout, telle est l'intimité des rapports entre les parties et le Tout, entre le Tout et chacune de ses parties.

Lorsque le lien immanent au lié cherche à appréhender dans le temporel l'éternel, dans la non-totalité la totalité, l'expression de cette tendance est constituée par le magnétisme.

Le lien, au contraire, à la faveur duquel le temporel est absorbé par l'éternel, la différence par l'identité, est le lien général représenté par l'électricité.

Le lien temporel (dans le magnétisme) donne de nouveau lieu à l'identité, à l'unité dans la multiplicité ; l'éternel (dans l'électricité) manifeste la totalité incluse dans la particularité ; mais lorsque les deux s'équilibrent et que les deux liens donnent naissance à un troisième, la productivité de la nature organiquement rattachée à elle-même se manifeste de nouveau, et cela dans les créations et transformations chimiques, à la faveur desquelles chaque partie de la matière, sacrifiant sa propre vie, s'intègre dans la vie du Tout et assume une existence supérieure, organique.

C'est ainsi que l'Essence vit enfermée en elle-même, engendrant le particulier, toujours active, s'efforçant sans cesse de refléter l'éternel dans le temporel, alors qu'elle-même, force, contenu et organisme de toutes les formes, transforme en elle-même le temps en l'éternité et est soustraite à tout changement.

C'est donc la copule entre la pesanteur et l'essence lumineuse qui est la source vitale de la nature universelle, de la grande nature ; mais cette source d'où tout découle reste cachée dans la nature universelle, n'est pas visible elle-même.

Lorsque cette copule supérieure s'affirme dans le particulier, il y a microcosme, organisme, manifestation totale de la vie générale de la substance dans une vie particulière.

C'est la même unité qui embrasse tout et prévoit tout, qui conforme les mouvements de la nature générale, aussi bien les mouvements calmes et continus que les modifications brusques et violentes, à l'idée du Tout, c'est, disons-nous, cette même unité divine qui, cherchant à s'affirmer infiniment, prend la

forme de l'animal et de la plante et s'attache avec une force irrésistible à transformer, lorsque le moment de sa manifestation est arrivé, la terre, l'eau et l'air en êtres vivants, images de sa vie universelle.

Et c'est cette unité supérieure qui, épanouissant également dans le lié la totalité de la pesanteur et l'identité de l'essence lumineuse, pose l'une et l'autre comme étant ses propres attributs.

L'essence lumineuse cherche dans le lié l'essentiel, à savoir le lien ; à mesure qu'elle développe et épanouit celui-ci, elle peut s'affirmer elle-même comme l'un dans le Tout et donner ainsi une représentation du monde en petit.

La vie de l'organisme dépend avant tout de cet épanouissement ; d'où l'amour infini de la plante pour la lumière, alors qu'antérieurement elle n'était éclairée que par le lien de la pesanteur.

A mesure que le lien se développe et s'épanouit, le lié commence à devenir inessentiel et sujet à des changements de plus en plus grands. Le lié, comme tel (la matière pure et simple) n'est rien par lui-même ; il n'est quelque chose que comme expression du lien ; c'est pourquoi il change souvent, alors que le lien, la copule vivante, l'Idée elle-même, bénéficiant, dirait on, d'un encouragement divin, subsiste et reste toujours le même.

Mais c'est seulement à la suite du refoulement total du lié, comme tel, et du développement et de la réalisation du lien, que l'Idée naît d'une façon définitive.

A mesure que le lié disparaît et que le lien, au contraire, apparaît au premier plan, ce qui, à une phase plus reculée, était encore contingent ou accidentel, devient essentiel ; seule en effet la particularité du lié existe essentiellement et éternellement dans le lien ; aussi lorsque celui-ci devient objectif, posé comme réel, le réel lui-même qui, précédemment, paraissait comme inessentiel, devient essentiel et nécessaire. C'est pourquoi l'existence de l'organisme repose non sur la matière, mais sur la forme, c'est-à-dire que ce qui, ailleurs et sous d'autres rapports, paraît fortuit et contingent, devient ici essentiel pour l'existence du Tout.

De même que le lien de la pesanteur se développe dans

l'organisme, l'essence lumineuse, en tant que le Tout dans l'Un, en tant qu'éternel repos dans l'éternel mouvement, trouve dans l'être vivant des centres plus ou moins parfaits ou imparfaits. A mesure que le développement se poursuit, le particulier, cependant au repos, devient en fait semblable au Tout, tout comme la force de chaque point de l'organe visuel embrasse toute la voûte céleste, le point devenant semblable à l'espace infini.

La triple copule s'hypostasie ici une fois de plus, et chacune de ses hypostases forme un monde particulier.

L'obscur lien de la pesanteur se résout dans les ramifications du règne végétal et s'ouvre à la lumière.

Le bourgeon de l'essence lumineuse s'épanouit dans le règne animal.

La copule absolue, qui forme l'unité et le centre de l'un et de l'autre, ne peut se trouver elle-même que dans l'homme, pour, à partir de ce point, par des épanouissements répétés, subir une nouvelle amplification aboutissant au monde infini. C'est en effet chez l'homme que le lien l'emporte complètement sur le lié et retourne à son éternelle liberté.

Mais si l'organisme repose, d'une façon générale, sur la réalité et l'autoaffirmation de la copule absolue, l'opposition et l'unité des deux principes doivent également être représentées dans chacune des parties de l'organisme. Or, la vraie unité des deux principes est celle où subsiste l'essentialité de chacun. Si chacun d'eux était représenté seulement par une partie du tout, et non par le tout, l'indépendance de chacun s'en trouverait abolie, ce qui aurait pour conséquence la disparition de la divine unité dont nous avons dit ailleurs qu'elle différait de l'unité finie par le fait qu'en elle se trouvent unis, non des contraires ayant besoin de l'être, mais des contraires dont chacun pourrait subsister par lui-même, sans toutefois pouvoir subsister sans l'autre.

Ce rapport se trouve représenté dans l'opposition et l'union des sexes.

Le royaume de la pesanteur, qui est celui du monde végétal dans son ensemble et ses aspects particuliers, est personnifié par la féminité, l'essence lumineuse par la masculinité.

Le lien divin qui unit les deux principes et qui est celui de la création, agit dans les règnes végétal et animal, sans se connaître (car l'amour ne se reconnaît que dans l'Un), et poursuit avec une force aveugle la grande œuvre de la propagation. Le lien devient ici créateur, générateur, affirmatif de lui-même.

De même que le triple lien des choses réside dans l'éternel à l'état d'unité et engendre par cette unité le Tout, le lien dont nous venons de parler, qui reconnaît, en passant par la nature humaine, son caractère temporaire, finit par engendrer, comme sa propre empreinte parfaite et impérissable, le cosmos et les astres divins et omni-réceptifs sur la vie et dignité desquels il y aurait plus de choses à dire que ce que nous pourrions le faire dans ce bref Essai.

Contentons-nous de dire ceci : l'espace et le temps qui, dans le cosmos, constituent la négation réciproque de leurs inessentialités et sont, de ce fait, posés essentiellement, finissent, dans le circuit, par réaliser leur équilibre.

Le but de la plus haute science ne peut être que celui-ci : rendre tangible la réalité, la réalité au sens le plus strict du mot, le présent, le vivant être-là d'un Dieu dans l'ensemble des choses et dans chaque chose en particulier. Comment a-t-on pu exiger des preuves de cet être-là ? Il est une totalité des choses, tout comme l'éternel ; mais Dieu est l'Un dans cette totalité ; cet Un dans le Tout se laisse reconnaître dans chaque partie de la matière, tout vit en lui. Mais non moins directement présent et reconnaissable dans chaque partie est le Tout dans l'Un qui répand la vie partout et fait épanouir dans le passé même la fleur de l'éternité. Le lien sacré qui fond les deux premiers principes, pour n'en faire qu'un, nous l'éprouvons dans notre propre vie, dans l'alternance du sommeil et de la veille, par exemple, grâce à laquelle nous tombons sous l'empire de la pesanteur, pour ensuite nous redresser et renaître à l'essence lumineuse. La copule universelle existe en nous-mêmes en tant que raison et témoigne en faveur de notre esprit. Il ne s'agit plus ici d'une chose extra- ou supra- naturelle, mais de ce qui nous touche directement, qui est tout près de nous, du seul réel dont nous faisons partie nous-mêmes et dans lequel nous vivons. Ici il n'y a pas de barrière à sauter,

de limite à franchir, car il n'y a, en fait, ni barrière ni limite. Tout ce qu'on a pu opposer à une philosophie qui traite du divin ou à des tentatives, mal comprises aussi bien par les autres que par leurs auteurs eux-mêmes, faites par cette philosophie, ne nous touche en rien; et quand finira-t-on par se rendre compte que les termes *transcendance* et *immanence* dont on se sert pour désigner la science que nous enseignons sont des mots vides de sens, justement parce que cette science supprime l'opposition entre l'une et l'autre et que tout s'y fond dans un seul et unique monde saturé de Dieu ?

Une longue expérience m'a appris que le principal obstacle qui s'oppose à la compréhension vivante de la philosophie est formé par l'opinion profondément enracinée chez la plupart des gens et d'après laquelle l'objet de la philosophie doit être cherché dans un lointain infini ; il en résulte qu'alors qu'ils devraient contempler le présent, ils ont besoin de tous les efforts de l'esprit pour se créer un objet dont il n'est nullement question dans toutes les considérations qui précèdent.

Autant il est impossible, à ceux qui sont encore obsédés par cette fausse idée, de voir la vérité de la chose, autant, au contraire, elle paraît simple et claire à ceux qui n'ont jamais connu cette idée et qui, l'ayant connue, ont réussi, grâce à une heureuse disposition de leur nature ou pour une autre raison, à s'en débarrasser. Cette philosophie n'implique aucune de ces abstractions que peut y introduire une mentalité faussée. De tout ce en quoi la raison reconnaît une éternelle émanation de l'essence de Dieu, on trouve dans la nature non seulement l'empreinte, mais l'histoire réelle. La nature n'est pas seulement le produit d'une création incompréhensible : elle est la création même ; elle n'est pas seulement la manifestation ou la révélation de l'éternel : elle est l'éternel même.

Plus nous connaissons les choses particulières, a dit Spinoza, et plus nous connaissons Dieu, et c'est avec une conviction accrue que nous devons encore aujourd'hui nous adresser à ceux qui cherchent la science de l'éternel, pour leur dire : venez à la physique, et vous reconnaîtrez l'éternel !

Celui qui ne regarde pas la nature avec un sentiment et une imagination joyeux ne saurait comprendre son organisation et

son enchaînement ; pour peu qu'il fût capable d'exprimer loyalement l'essence de ce monde, il ne trouverait pas, en tant que simple et naïf spectateur, d'autre expression que celle que nous avons trouvée nous-mêmes. Il est vrai que les formations de la nature dite inanimée, étant donné la trop grande distance à laquelle elles se trouvent pour nous révéler leur substance, nous permettent seulement de deviner la force qui les anime comme une flamme profondément cachée ; mais même ici, dans les métaux, les minéraux, etc., il est impossible de ne pas reconnaître, dans la puissance échappant à toute mesure dont chaque existence est une expression, l'impulsion irrésistible à l'individualisation, à l'existence à l'état défini et déterminé. La substance apparaît déjà comme émergeant d'une profondeur insondable dans les plantes (dans chaque fleur qui étale ses pétales, on croit appréhender le principe non d'une seule chose, mais d'une multitude de choses), jusqu'à ce qu'hypostasiée dans l'organisme animal l'essence, qui était d'abord si profonde et si lointaine, finisse par se rapprocher et ouvrir pour ainsi dire devant le spectateur ses yeux pleins de signification. Elle semble toujours réserver un mystère et ne révéler que certains de ses aspects. Devant cette divine confession et cette multiplicité indénombrable des formations, le spectateur de ces œuvres finira par renoncer à tout espoir de les appréhender avec son entendement et se trouvera introduit dans le Sabbat sacré de la Nature, dans la Raison, où, se reposant de ses œuvres périssables, elle se reconnaît et s'interprète elle-même. Car la Nature ne nous parle que pour autant que nous restons nous-mêmes muets.

FIN

DE

L'AME DU MONDE

EXTRAITS

SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL (1800)

(Extraits).

Tome III, pp. 338-376, et 607-635.

---

§ 1. *Qu'est-ce que la philosophie transcendantale ?*

1. Tout savoir repose sur un accord entre un subjectif et un objectif. Car on ne *sait* que le vrai ; or, la vérité consiste dans l'accord entre les représentations et leurs objets.

2. Nous pouvons donner le nom de *nature* à l'ensemble de tout ce qui est *objectif* dans notre savoir ; et appeler *Moi* ou *Intelligence* l'ensemble de tout ce qui y est *subjectif*. Les deux notions sont des notions opposées. On pense généralement à l'intelligence comme à ce qui représente et à la nature comme à ce qui est simplement représenté, à celle-là comme au conscient, à celle-ci comme à l'inconscient. Or, dans tout *savoir* une interpénétration des deux est nécessaire (du conscient et de l'inconscient) ; il s'agit donc d'expliquer cette interpénétration.

3. Dans le savoir lui-même, pendant que je *sais*, l'objectif et le subjectif sont tellement unis, qu'on ne peut dire auquel des deux revient la priorité. Il n'y a ici ni un premier ni un deuxième : les deux existent en même temps et ne forment qu'Un. En voulant *expliquer* cette identité, je la *supprime*. Pour l'expliquer, je dois, étant donné qu'en plus de ces deux facteurs du savoir (en tant que principe d'explication), je ne dispose de rien d'autre, nécessairement accorder la préséance à l'un d'eux,

le prendre pour point de départ, pour aboutir à l'autre. Mais lequel des deux ? La tâche que j'entreprends n'implique aucune réponse à cette question.

4. Deux cas seulement sont par conséquent possibles :

A. Ou c'est l'objectif qui est considéré comme le premier, et l'on se demande comment il peut être rejoint par le subjectif et s'accorder avec lui ; la notion de subjectif n'est pas impliquée dans celle d'objectif : elles s'excluent plutôt réciproquement. Le subjectif doit donc *rejoindre* l'objectif. Il ne découle nullement du concept de nature qu'il y ait aussi une intelligence qui se la représente. La nature, semble-t-il, pourrait tout aussi bien exister, alors même qu'elle ne serait l'objet d'aucune représentation. La question doit donc également être formulée ainsi : comment l'intelligence rejoint-elle la nature, ou comment la Nature en vient-elle à être représentée ?

La recherche accorde la *première* place à la nature ou à l'*objectif*. Telle est aussi sans doute la tâche de la science de la nature qui procède de la même façon. Que la science de la nature, sans s'en rendre compte, se rapproche du moins de la solution de cette tâche, c'est ce que nous pouvons seulement signaler ici.

S'il est vrai que tout savoir a deux pôles qui se supposent réciproquement et dont chacun est la condition de l'autre, il doit en être de même dans chaque science, quelle qu'elle soit ; il doit donc y avoir nécessairement deux sciences fondamentales, et il doit être impossible de partir de l'un des pôles, sans être poussé vers l'autre. La tendance nécessaire de toute science de la nature est donc celle qui la pousse de la nature vers l'intelligence. C'est cette tendance, et rien d'autre, qui est à la base des efforts ayant pour but d'introduire la *théorie* dans les phénomènes de la nature. La plus haute perfection de la science de la nature consisterait dans la parfaite spiritualisation de toutes les lois naturelles, dans leur transformation en lois de l'intuition et de la pensée. Les phénomènes (le matériel) doivent disparaître complètement ; seules doivent rester les lois (le formel). C'est pourquoi, plus l'action de lois s'accentue dans la nature, plus l'enveloppe qui l'entoure disparaît, les phénomènes eux-mêmes se spiritualisent et finissent d'exister comme tels. Les

phénomènes optiques ne sont pas autre chose qu'une géométrie, dont les lignes sont tracées par la lumière, et cette lumière elle-même est déjà d'une matérialité équivoque. Dans les phénomènes du magnétisme, toute trace de matérialité a déjà disparu, et des phénomènes de la gravitation, que même des naturalistes croyaient pouvoir considérer comme l'expression d'une action purement spirituelle, il ne reste rien que sa loi qui trouve son application en grand dans le mécanisme des mouvements célestes. La théorie parfaite de la nature serait celle qui la réduirait tout entière à une intelligence. Les produits morts et inconscients de la nature ne sont que des essais manqués qu'elle a tentés pour se réfléchir elle-même, mais, d'une façon générale, la nature dite inanimée est une intelligence qui n'est pas parvenue à la maturité ; c'est pourquoi dans ses phénomènes perce déjà inconsciemment leur caractère intelligent. Le but suprême, qui consiste à devenir objet pour soi-même, la nature l'atteint seulement par sa réflexion suprême et la plus haute, laquelle n'est autre que l'homme ou, pour employer un terme plus général, ce que nous appelons raison : c'est par elle seulement que la nature retourne définitivement à elle-même, et c'est cela qui montre que la nature est primitivement identique à ce que nous connaissons comme intelligence et conscience.

Ceci peut suffire pour montrer qu'à la science de la nature est inhérente la tendance à rendre la nature intelligente ; et c'est en raison même de cette tendance qu'elle devient *philosophie de la nature,* qui est une des sciences de base de la philosophie.

B. Ou bien on donne la priorité au subjectif, auquel cas il s'agit de rechercher comment il est rejoint par l'objectif qui s'accorde avec lui.

Si *tout* savoir repose sur l'accord des deux, il est certain que cet accord constitue le but suprême de tout savoir et si, comme tout le monde l'admet, la philosophie est la plus haute de toutes les sciences, la recherche de la manière dont s'effectue cet accord est le but principal de la philosophie.

Mais cette tâche exige seulement l'explication de l'accord en question, sans préjuger si l'explication doit prendre pour point de départ le subjectif ou l'objectif. Ces deux contraires étant

nécessaires l'un à l'autre, le résultat de l'opération sera le même, quel que soit celui qui servira de point de départ.

Commencer par l'objectif pour en déduire le subjectif, tel est, avons-nous dit, la tâche de la philosophie de la nature.

Si, donc, il y a une philosophie transcendantale, il ne lui reste qu'à prendre la direction opposée, c'est-à-dire à partir du subjectif, considéré comme le Premier et l'Absolu, pour en déduire l'objectif. La philosophie de la nature et la philosophie transcendantale se sont donc engagées chacune dans une des directions possibles de la philosophie et, si toute philosophie est appelée à déduire soit une intelligence de la nature, soit une nature de l'intelligence, la philosophie transcendantale, qui a la dernière de ces missions à remplir, constitue l'autre des sciences de base nécessaires de la philosophie.

§ 2. *Déductions.*

Nous avons, dans ce qui précède, non seulement déduit le concept de la philosophie transcendantale, mais nous avons aussi donné aux lecteurs un aperçu de tout le système de la philosophie, système qui se compose, comme nous l'avons montré, de deux sciences fondamentales qui, opposées l'une à l'autre tant par leurs principes que par leurs directions respectifs, se cherchent cependant et se complètent. Ce qui nous occupera ici, ce n'est pas l'ensemble du système de la philosophie, mais seulement une de ses sciences fondamentales que nous essaierons de caractériser de près, sur la base du concept que nous venons de déduire [1].

1. Si la philosophie transcendantale accorde la priorité au *subjectif*, si elle voit dans celui-ci la seule base de toute réalité, le seul principe d'explication de tout, elle doit commencer nécessairement par le doute général quant à la réalité de l'objectif.

De même que lephilosophe de la nature, qui n'a affaire qu'à

1. C'est seulement lorsque le système de la philosophie transcendantale sera achevé qu'on se rendra compte de la nécessité d'une philosophie de la nature, comme d'une science complémentaire et qu'on cessera d'exiger de celle-là ce que celle-ci est seule à même de donner.

l'objectif, cherche par tous les moyens à empêcher l'intervention du subjectif dans son savoir, de même le philosophe transcendantal ne redoute rien autant que l'intervention de l'objectif dans le principe purement subjectif de son savoir à lui. Le moyen d'obtenir cette élimination de l'objectif consiste dans le scepticisme absolu, par conséquent non dans celui qui est seulement dirigé contre les préjugés courants des hommes, sans aller au fond des choses, mais dans celui qui s'attaque au préjugé fondamental qui soutient et sur lequel reposent tous les autres et dont la destruction puisse entraîner celle de tous les autres. C'est qu'en plus des préjugés pour ainsi dire artificiels, provenant d'une source extérieure, il existe chez l'homme des préjugés primitifs qui ne lui ont été inculqués ni par l'éducation ni par l'instruction, ni par l'art. Je parle de ces préjugés qui tiennent généralement (sauf chez les philosophes) lieu de principes et constituent même pour certains, habitués à penser par eux-mêmes, la pierre de touche de toute vérité.

Le préjugé fondamental, celui sur lequel reposent tous les autres n'est autre que celui d'après lequel *il existerait des choses en dehors de nous* ; préjugé qui, tout en ne reposant sur aucune raison ni démonstration (il n'existe en sa faveur aucune preuve irréfutable), ne se laisse pas non plus réfuter par aucune preuve contraire (*naturam furca expellas, tamen usque redibit*) et prétend à la certitude *directo* ; comme cependant il se rapporte à quelque chose qui est tout à fait différent de nous, qui nous est même opposé, on ne voit pas comment cette soi-disant certitude a pu pénétrer dans notre conscience autrement qu'à la faveur d'un préjugé inné et originel, si l'on veut, mais préjugé quand même.

La contradiction résultant de ce qu'une proposition qui, par sa nature, est dépourvue de certitude immédiate, n'en est pas moins acceptée aveuglément et sans raison comme certaine, cette contradiction, disons-nous, le philosophe transcendantal ne peut la résoudre autrement qu'en supposant que, d'une façon qui nous échappe et sans que nous nous en rendions compte, elle ne se rattache pas seulement, mais est identique à une certitude directe qui existe dans notre conscience, et c'est à mettre en lumière cette *identité* que consiste la tâche véritable de la philosophie transcendantale.

2. Or, pour la raison ordinaire, il n'y a pas d'autre certitude immédiate que celle de la proposition : *Je suis* ; étant donné que cette proposition perd toute signification en dehors de la conscience immédiate, elle constitue la plus individuelle de toutes les vérités, elle est le *préjugé absolu* qui doit être accepté *tout d'abord,* si l'on veut en général être certain de quelque chose. La proposition : *il y a des choses en dehors de nous* n'aura donc pour le philosophe un caractère de certitude qu'en raison de son identité avec la proposition : *Je suis,* et sa certitude ne sera qu'égale à celle de la proposition à laquelle elle emprunte la sienne.

Le savoir transcendantal différera ainsi sur deux points du savoir ordinaire :

En premier lieu, il tient la certitude relative à l'existence de choses extérieures pour un simple préjugé qu'il cherche à dépasser, pour en découvrir les raisons. (Le philosophe transcendantal cherche, non à prouver l'existence des choses, mais seulement à montrer que c'est en vertu d'un préjugé naturel et nécessaire que nous admettons la réalité des choses extérieures.)

En deuxième lieu, il sépare les deux propositions (en faisant précéder l'une d'elles de l'autre) : *Je suis* et *il y a des choses en dehors de moi* qui se confondent dans la conscience ordinaire, et cela afin de démontrer leur identité et leur lien directs qui, dans la conscience ordinaire, n'existent qu'à l'état de sentiment. Cette séparation, lorsqu'elle est complète, constitue la condition de la manière de voir transcendantale qui n'est nullement naturelle, mais purement artificielle.

3. Puisque c'est le subjectif qui, pour le philosophe transcendantal, possède seul une réalité immédiate, c'est le subjectif qui sera l'objet direct de son savoir ; quant à l'objectif, il n'en fera qu'un objet indirect ; et alors que dans le savoir ordinaire *le savoir lui-même* (l'acte de savoir) disparaît devant l'objet, c'est, dans le savoir transcendantal, l'*objet* comme tel qui disparaît devant l'acte de savoir. Le savoir transcendantal est donc un savoir du savoir, pour autant qu'il est purement subjectif.

C'est ainsi, par exemple, que, de la perception, seul l'objet pénètre dans la conscience, la perception se perd dans l'objet, alors que dans la manière de voir transcendantale, c'est à travers

l'acte de perception qu'on prend conscience de ce qui est perçu. — C'est ainsi que la pensée ordinaire est un mécanisme où dominent les concepts, mais sans être distingués *en tant que* concepts ; tandis que la pensée transcendantale brise ce mécanisme et, prenant conscience du concept comme acte, s'élève au *concept du concept*. Dans l'action ordinaire, l'objet de l'action fait oublier l'action elle-même ; philosopher, c'est également agir, mais c'est une action qui comporte la *perception de soi-même* dans l'action.

La manière de voir transcendantale doit donc être telle que tout ce qui, dans la pensée, dans le savoir ou dans l'action ordinaires, fuit la conscience, et est absolument non-objectif devienne en elle conscient et objectif ; bref : la philosophie transcendantale consiste dans l'objectivation constante du subjectif.

L'art transcendantal comporte justement l'aptitude à se maintenir constamment dans cette dualité de l'action et de la pensée.

§ 3. — *Division provisoire de la philosophie transcendantale.*

Division provisoire, disons-nous, parce que ses principes ne pourront être déduits que de la science déjà constituée.

La philosophie transcendantale doit expliquer comment le savoir en général est possible, étant bien entendu que c'est le subjectif qui y occupera la première place et y jouera un rôle dominant.

Elle se donne donc pour objet, non une partie du savoir ni tel ou tel objet particulier du savoir, mais le *savoir en général*, le *savoir lui-même*.

Or, tout savoir se réduit à certaines convictions, à certains préjugés primaires ; la philosophie transcendantale a pour tâche de ramener toutes les convictions particulières à une seule conviction primaire, originelle ; cette seule conviction, dont toutes les autres se laissent déduire, trouvera son expression dans le *premier principe de cette philosophie* et, quand on aura trouvé celui-ci, on aura trouvé l'absolument certain, source de toutes les autres certitudes.

La division de la philosophie transcendantale elle-même est déterminée par ces convictions originelles dont elle admet et utilise la validité. Ces convictions, il faut les rechercher d'abord dans l'entendement ordinaire. En se plaçant ainsi au point de vue de la manière de voir ordinaire, on trouve les convictions suivantes, profondément gravées dans l'entendement humain :

A. Conviction non seulement qu'il existe un monde de choses extérieures à nous, mais aussi que nos représentations s'accordent avec ces choses d'une façon tellement parfaite que nous nous croyons en droit d'affirmer qu'il n'y a dans les choses rien d'autre que ce que nous nous en représentons. La contrainte à laquelle sont soumises nos représentations objectives s'expliquerait par le fait que les choses sont déterminées d'une façon invariable et que leur détermination se communique également à nos représentations. C'est de cette première et originelle conviction que découle la tâche de la philosophie : cette tâche consiste à expliquer comment un accord absolu peut se réaliser entre des représentations et des choses qui existent d'une façon tout à fait indépendante d'elles. Étant donné que c'est sur la conviction que les choses sont exactement telles que nous nous les représentons, que nous connaissons par conséquent les choses telles qu'elles sont *en soi*, que repose la possibilité de toute expérience (car que serait l'expérience et où la physique risquerait-elle de se fourvoyer, sans ce postulat de l'absolue identité de l'être et du paraître ?) et la solution de cette tâche incombe à la philosophie *theorique* qui a à rechercher la possibilité de l'expérience.

B. L'autre conviction, non moins originelle, est celle d'après laquelle des représentations qui naissent en nous librement, sans contrainte, peuvent passer du monde de la pensée dans le monde réel et acquérir elles-mêmes une réalité objective.

Cette conviction est en opposition avec la première. D'après la première, les objets seraient invariablement déterminés, et nos représentations le seraient par leur intermédiaire ; d'après la deuxième, les objets seraient susceptibles de varier, sous l'influence causale des représentations. D'après la première conviction, il y aurait passage du monde réel dans le monde

des représentations, ou détermination des représentations par des choses objectives ; d'après le deuxième, il y aurait passage du monde des représentations dans le monde réel, ou détermination de l'objectif par des représentations (librement formées).

Cette deuxième conviction fait naître un autre problème : il s'agit d'expliquer comment ce qui est objectif peut être changé par ce qui est purement pensé de façon à s'accorder parfaitement avec celui-ci.

Comme c'est sur ce postulat que repose la possibilité de toute action libre, la solution de ce problème constitue la tâche de la *philosophie pratique.*

C. Mais avec ces deux problèmes nous nous trouvons entraînés dans une contradiction. Ce que nous avons dit plus haut, en B, implique la domination de la pensée (de l'idéel) sur le sensible ; mais comment cette domination est-elle possible, puisque, d'après ce que nous avons dit en A, la représentation est déjà par ses origines l'esclave de l'objectif ? Inversement, si le monde réel est absolument indépendant de nous, si (d'après A) notre représentation doit s'y conformer comme à son modèle, on ne comprend pas comment le monde réel peut, à son tour, se conformer à nos représentations (d'après B). Bref, la certitude théorique nous fait perdre la certitude pratique, et *vice versa*; il est impossible qu'il y ait à la fois vérité dans notre connaissance et réalité dans notre vouloir.

S'il existe une philosophie en général, cette contradiction doit être résorbée, et la solution du problème ou la réponse à la question : comment peut-on concevoir à la fois les représentations comme se dirigeant d'après les objets, et les objets comme se dirigeant d'après les représentations ? constitue, non la *première*, mais la tâche *la plus haute* de la philosophie transcendantale.

Il est facile de voir que ce problème ne peut être résolu ni dans la philosophie théorique, ni dans la philosophie pratique, mais dans une philosophie supérieure aux deux, servant d'anneau intermédiaire qui les relie l'une à l'autre et qui n'est ni théorique ni pratique, mais *les deux* à la fois.

Comment le monde objectif se modèle sur nos représenta-

tions et comment, en même temps, nos représentations se modèlent sur le monde objectif, c'est ce que nous ne pourrions pas comprendre, s'il n'existait pas entre les deux mondes, le réel et l'idéel, une *harmonie préétablie*. Cette harmonie, à son tour, serait inconcevable si l'activité ayant pour produit le monde objectif n'était originellement identique à celle qui se manifeste dans le vouloir, et inversement.

Or, le vouloir se manifeste, lui aussi, par une activité *productive* ; toute action libre est productive, mais productive *consciemment*. Si l'on admet qu'en principe ces deux activités n'en font qu'une, que la même activité qui, dans l'action libre, produit *consciemment*, s'exerce dans le monde extérieur d'une façon inconsciente, l'harmonie que nous avons admise devient réelle, et la contradiction est résorbée.

En admettant qu'il en soit réellement ainsi, l'identité originelle de ces deux activités se manifestera dans les produits du monde extérieur qui pourront alors être considérés comme des produits d'une activité à la fois *consciente et inconsciente*.

La nature, considérée aussi bien dans sa totalité que dans ses parties, apparaîtra alors comme une œuvre consciemment créée, mais en même temps comme le produit du mécanisme le plus aveugle. Elle répond à une finalité, sans qu'on puisse toutefois l'expliquer en se plaçant au point de vue finaliste. La philosophie des fins de la nature, ou téléologie, forme donc le trait d'union entre la philosophie théorique et la philosophie pratique.

D. Nous n'avons jusqu'ici postulé que l'identité de l'activité inconsciente qui a produit la nature, et de l'activité consciente qui se manifeste dans le vouloir, sans rien préjuger de l'origine de ce principe, sans dire s'il est inhérent à la nature ou à nous.

Or, le système du savoir ne peut être considéré comme achevé que lorsqu'il revient à son principe. La philosophie transcendantale ne sera donc, elle aussi, achevée que lorsqu'elle aura montré que cette *identité*, la suprême solution de tout son problème, est inhérente à son *principe* (au *moi*).

Il est donc postulé que cette activité, à la fois consciente et inconsciente, doit exister dans la *conscience même*.

Une pareille activité ne peut être que l'activité *esthétique*, et

toute œuvre d'art ne peut être conçue que comme un produit de cette double activité. Le monde idéal de l'art et le monde réel des objets sont donc des produits d'une seule et même activité. La coïncidence des deux (de la consciente et de l'inconsciente) *sans* l'intervention de la conscience produit le monde réel ; leur coïncidence *avec* l'intervention de la conscience produit le monde esthétique.

Le monde objectif n'est que la poésie encore primitive, inconsciente de l'esprit ; la *philosophie de l'art* est l'organe général de la philosophie, la clef de voûte de son édifice.

§ 4. *Organe de la philosophie transcendantale.*

1. Le seul objet direct de la considération transcendantale est le subjectif (§ 2) ; le seul organe de la philosophie transcendantale est le *sens interne*, et son objet est tel qu'il ne peut pas, comme celui des mathématiques, devenir l'objet d'une perception extérieure. Il est vrai que l'objet des mathématiques n'est pas plus extérieur au savoir que celui de la philosophie. Toute l'existence des mathématiques repose sur l'intuition, mais sur une intuition extérieure. A cela s'ajoute encore que le mathématicien n'a pas affaire à l'intuition (construction) même, mais au construit, à ce qui peut être représenté extérieurement, alors que le philosophe ne s'intéresse qu'à l'acte de la construction, qui est un acte absolument intérieur.

2. Plus que cela : les objets du philosophe transcendantal n'existent que pour autant qu'ils sont des produits de l'activité libre. Cette activité, on ne peut la provoquer de force, comme, par exemple, le dessin extérieur d'une figure mathématique peut s'imposer de force à l'intention interne. Quoi qu'il en soit, de même que l'existence d'une figure mathématique repose sur le sens externe, toute la réalité d'un concept philosophique repose uniquement sur le sens interne. L'objet de cette philosophie n'est autre que l'action de l'intelligence d'après des lois définies. Cette action ne peut être comprise que par l'auto-intuition directe et interne, et celle-ci à son tour n'est possible qu'à travers l'action. Mais il y a plus : en philosophant, on n'est pas seulement objet, mais aussi sujet des considérations philo-

sophiques. Deux conditions sont par conséquent nécessaires pour comprendre la philosophie : en premier lieu, une constante activité intérieure, une constante production d'actes originels de l'intelligence ; en deuxième lieu, une réflexion constante sur cette production ; en un mot il faut être à la fois celui qui produit et celui qui se regarde produire.

3. C'est de cette constante dualité du « produire » et du « se regarder produire » que résulte l'objet qui, par ailleurs, ne se réflète par rien. Il s'agit là d'un acte essentiellement *esthétique*, d'une création de l'imagination. Or, toute philosophie étant, comme nous l'avons montré, productive, se rapproche, de ce fait, de l'art, dont elle ne diffère que par la direction de sa force productive. Alors, en effet, que dans l'art la production est dirigée vers le dehors, pour exprimer l'inconscient au moyen de produits, la production philosophique le dirige vers le dedans pour présenter l'inconscient à l'intuition intellectuelle. C'est donc sous la modalité *esthétique* que cette philosophie doit être conçue, et c'est pourquoi la philosophie de l'art constitue le véritable organe de la philosophie (§ 3).

De la réalité ordinaire, banale, il n'y a que deux issues : la poésie qui nous transporte dans un monde idéal, et la philosophie qui fait complètement disparaître pour nous le monde réel. On ne voit pas pourquoi le sens philosophique devrait être plus répandu que le sens poétique, surtout dans cette catégorie d'hommes qui ont complètement perdu l'organe esthétique, en se livrant soit à des travaux qui n'exigent que le travail de la mémoire (et rien n'est plus incompatible avec la productivité), soit à la spéculation morte, qui dessèche l'imagination.

4. Il n'est pas nécessaire de recourir à des lieux communs, en parlant, par exemple, du *sens de la vérité* ou de l'insouciance totale, du désintéressement total pour les résultats, bien qu'on puisse se demander, à ce propos, quelle autre conviction peut encore être sacrée pour celui qui est animé par la plus certaine de toutes (existence de choses extérieures) ! Jetons un regard sur les soi-disant prétentions de l'entendement ordinaire.

En fait de philosophie, l'entendement ordinaire n'a pas d'autre prétention que celle d'avoir l'*explication complète* de tout objet de recherche.

Il ne s'agit pas de démontrer la vérité de ce qu'il tient pour vrai, mais de découvrir le caractère inévitable de ses illusions. — Nous nous en tenons à la conception d'après laquelle le monde objectif constitue une des limitations rendant possible la conscience de soi (le « *je suis* ») ; si l'entendement ordinaire peut déduire de la nécessité de cette conception celle de sa propre manière de voir, cela suffit.

A cette fin, il est nécessaire, non seulement de mettre à nu les rouages internes de notre activité spirituelle, le mécanisme des représentations nécessaires, mais aussi de montrer en vertu de quelles nécessités de notre nature ce qui n'a de réalité que dans notre intuition se trouve projeté comme existant en dehors de nous.

De même que la science de la nature fait dériver l'idéalisme du réalisme en spiritualisant les lois de la nature, pour en faire des lois de l'intelligence ou en associant le formel au matériel (§ 1), de même la philosophie transcendantale fait dériver le réalisme de l'idéalisme, *en matérialisant les lois de l'intelligence, pour en faire des lois de la nature*, en associant le matériel au formel.

Du principe de l'idéalisme transcendantal.

I

De la nécessité d'un principe suprême du savoir. Quelle doit en être la nature ?

1. Nous admettons, à titre d'hypothèse, que, d'une façon générale, notre savoir correspond à la *réalité* et nous nous demandons : quelles sont les conditions de cette correspondance ? C'est seulement quand nous aurons trouvé que ces conditions sont elles-mêmes réelles, que nous pourrons savoir si notre connaissance est une vraie connaissance du réel.

Si tout savoir repose sur l'accord entre un subjectif et un objectif (§ 1) il se compose de propositions qui, au lieu d'être d'une vérité *immédiate*, empruntent leur réalité à quelque chose d'autre.

La simple coïncidence d'un subjectif et d'un objectif ne suffit pas à constituer le savoir proprement dit. Et inversement, le savoir proprement dit suppose une coïncidence de contraires, mais une coïncidence qui ne peut être que *médiatisée,* c'est-à-dire s'effectuer grâce à l'intervention d'un troisième élément. Il doit y avoir dans notre savoir un facteur médiatisant général, qui en constitue la seule et unique base.

2. Nous admettons, toujours à titre d'*hypothèse,* que notre savoir est un *système*, autrement dit un Tout qui se tient et s'accorde avec lui-même. Le sceptique nie cette hypothèse, comme il nie d'ailleurs la première et, tout comme la première, elle ne peut être démontrée que par l'acte. — Que serait-ce en effet, si notre savoir, si toute notre nature étaient contradictoires en soi ? Aussi bien est-ce seulement si l'on *admet* que notre savoir est originellement un Tout, dont le système de la philosophie dessine les contours que nous pouvons de nouveau poser la question de ses conditions.

Étant donné que chaque système (par exemple, celui de la structure du monde) porte *en lui-même* les raisons de son existence, il faut, à supposer qu'il y ait un système du savoir, que son principe réside *en lui-même.*

3. Ce principe ne peut qu'être *unique*. Toute vérité reste en effet absolument égale à elle-même. Il peut y avoir des degrés de vraisemblance ou de probabilité, mais non des degrés de vérité. Ce qui est vrai, est toujours également vrai. Il serait cependant impossible que la vérité, dans toutes les propositions du savoir, soit toujours égale à elle-même, si ces propositions empruntaient leur vérité à des principes (termes de médiation) différents. Il faut donc qu'il y ait, dans tout savoir, un seul principe médiateur.

4. Médiatement ou indirectement ce principe est celui de toute science, mais directement et immédiatement il est celui de la *science de tout le savoir,* ou de la philosophie transcendantale.

C'est ainsi qu'en cherchant à édifier une science du *savoir,* c'est-à-dire une science qui met au premier rang, au rang le plus élevé, le subjectif, nous sommes amenés à reconnaître l'existence d'un principe suprême de tout savoir.

Toutes les objections contre l'existence d'un principe pareil se trouvent déjà réfutées par le concept seul de la philosophie de la nature. Ces objections viennent de ce qu'on ne tient pas compte du caractère limité de la première tâche de cette science qui fait, dès le début, abstraction de l'objectif pour ne prendre en considération que le subjectif.

Il n'est nullement question d'un principe absolu de l'*Être* qui prête effectivement à toutes les objections dont nous parlons, mais d'un principe absolu du *savoir.*

Or, il est évident que, s'il n'y avait pas une limite absolue du savoir, s'il n'y avait pas quelque chose qui, sans que nous en ayons conscience, nous lie et nous enchaîne dans le savoir et qui, *pendant que nous savons,* échappe, en tant qu'objet, à notre connaissance, justement parce que ce quelque chose constitue le *principe* de tout savoir, — il est évident que toute possibilité de connaissance, même particulière, se trouverait exclue.

Le philosophe transcendantal ne demande pas : quelle peut être la raison dernière de notre savoir *en dehors* de celui-ci ? mais il demande : qu'est-ce qui constitue, *dans notre savoir lui-même,* la charnière limite que nous ne pouvons pas dépasser ? Il cherche le principe du savoir *à l'intérieur même du savoir* (il est donc quelque chose qui peut, également, être connu).

La proposition : il y a un principe suprême du *savoir* n'est pas *positive,* comme celle : il y a un principe absolu de l'Être. C'est une proposition *négative, limitante* ; elle signifie seulement qu'il y a un principe premier qui sert de point de départ à tout savoir et en dehors duquel aucun savoir n'est possible.

Étant donné que le philosophe transcendantal ne prend pour objet que le subjectif (§ 1), il affirme seulement que subjectivement, c'est-à-dire *pour nous,* il existe un *savoir premier* ; quant à savoir si, abstraction faite de notre subjectivité et en dehors de ce savoir premier, il existe encore quelque chose, c'est ce qui tout d'abord ne l'intéresse pas, et il remet à plus tard la réponse à cette question.

Ce savoir premier est sans doute pour nous celui que nous avons de nous-mêmes, ou la conscience de soi. Si l'idéaliste fait de ce savoir le principe de la philosophie, cela tient au

caractère limité de la tâche qu'il s'impose et qui fait qu'il n'a pas d'autre objet du savoir que le subjectif. Que la conscience de soi soit le point fixe, auquel tout se rattache *pour nous*, c'est ce qui n'a pas besoin de démonstration. Mais que cette conscience de soi puisse n'être qu'une modification d'un Être supérieur (peut-être d'une conscience supérieure, et celle-ci une modification d'une conscience encore plus élevée, et ainsi de suite à l'infini), autrement dit, que la conscience de soi, elle aussi, soit susceptible d'être *expliquée* par quelque chose dont nous ne pouvons rien savoir, — car c'est justement la conscience de soi qui opère la synthèse de tout ce que nous savons, — tout cela n'intéresse en rien la philosophie transcendantale, car la conscience est pour elle non une manière d'*être*, mais une manière de *savoir*, la plus haute et la plus extrême qui nous soit accessible.

On peut aller encore plus loin et montrer (ce que nous avons déjà fait en partie plus haut, § 1) qu'en mettant arbitrairement au premier rang l'*objectif*, il est impossible de dépasser la sphère de la conscience de soi. En accordant en effet la priorité à l'objectif, nous devons soit poursuivre nos explications à l'infini, en procédant du fondé à la raison qui le fonde, ou bien rompre arbitrairement la série, en accordant la priorité à un Absolu qui est sa propre cause et son propre effet, qui est à la fois sujet et objet et, comme nous ne pouvons le faire que par un acte de *conscience*, c'est de nouveau à celle-ci que nous nous trouvons obligés d'assigner le premier rang. C'est ce qui arrive dans la science de la nature pour laquelle l'Être est aussi peu originel que pour la philosophie transcendantale et qui situe la seule réalité dans un Absolu qui est sa propre cause et son propre effet, dans l'identité absolue du subjectif et de l'objectif, identité que nous appelons nature et qui, à sa plus haute puissance, n'est pas autre chose que la conscience de soi.

Le dogmatisme, pour lequel c'est l'Être qui est l'originel, ne peut en général expliquer le monde que par une régression à l'infini ; car la série de causes et d'effets que parcourt son explication ne pourrait être close que par quelque chose qui serait à la fois sa propre cause et son propre effet ; mais par là-même elle se trouverait transformée en science de la *nature* qui,

dans son achèvement, revient au principe de la philosophie transcendantale. (Le dogmatisme conséquent n'existe que dans le spinozisme; mais le spinozisme, à son tour, ne peut se maintenir comme système réel qu'en tant que *science de la nature*, dont le dernier résultat s'exprime de nouveau par le principe de la philosophie transcendantale.)

Il résulte avec évidence de tout cela que la conscience de soi délimite l'horizon de tout notre savoir, même élargi à l'infini, et reste le principe suprême, dans quelque direction qu'on s'engage. Nous n'avons cependant pas besoin, pour le but que nous poursuivons, de pensée aux perspectives aussi vastes, mais seulement d'une réflexion sur le sens de notre première tâche. Nous espérons que chacun trouvera intelligible et évident le raisonnement qui suit.

Il m'importe avant tout d'introduire un système dans mon savoir même, et de chercher, à l'intérieur même de celui-ci, ce par quoi tout savoir particulier est déterminé. Or, il est incontestable que ce par quoi tout est déterminé dans mon savoir, c'est la connaissance que j'ai de *moi-même*. Comme je ne veux chercher la base de mon savoir qu'en lui-même, je ne demande plus quelle est la raison dernière de ce premier savoir (de la conscience de soi-même) qui, s'il existe, ne peut être extérieur au savoir. La conscience de soi est le point lumineux de tout le système du savoir, mais dont la lumière est dirigée en avant, et non en arrière. A supposer même que cette conscience de soi ne soit que la modification d'un être indépendant d'elle, ce que d'ailleurs aucune philosophie ne saurait être à même de rendre compréhensible, il n'en reste pas moins qu'elle est désormais pour moi une modalité, non de l'être, mais du savoir, et que c'est seulement en cette qualité que je l'envisage ici. Grâce à cette limitation de ma tâche qui me permet de reculer à l'infini, sans sortir du cycle du savoir, la conscience de soi devient pour moi une entité indépendante et le principe absolu, non de tout être, mais de *tout savoir*, car *tout savoir* (et non seulement le mien) doit l'avoir comme point de départ. Que le savoir en général, et que ce premier savoir en particulier dépendent d'une existence qui en soit indépendante, c'est ce qu'aucun dogmatique n'a encore démontré. A

l'heure qu'il est, il est tout aussi *possible* que toute existence soit la modification d'un savoir, que tout savoir soit la modification d'une existence. Mais abstraction faite de tout cela, sans nous demander si, d'une façon générale, c'est l'existence qui est le nécessaire, et si le savoir n'est que l'accident de l'existence, il reste que, *pour notre science,* le savoir est indépendant du fait même que nous le prenons en considération, tel qu'il est, tel qu'il est fondé *en lui-même,* c'est-à-dire pour autant qu'il est subjectif.

Quant à savoir s'il est *absolument* indépendant, nous pouvons laisser cette question en suspens jusqu'au moment où la science elle-même nous permettra de décider s'il est possible de penser quelque chose qui ne soit pas dérivé de ce savoir.

Contre cette tâche, ou plutôt contre la *définition* de cette tâche le dogmatique ne peut formuler aucune objection, ne serait-ce que pour la raison que je puis tout à fait à volonté *rétrécir* ma tâche, et non l'*élargir*, l'étendre à quelque chose qui, comme il était facile de le prévoir, ne peut jamais tomber dans la sphère de ma connaissance, en tant que raison dernière de celle-ci, extérieure à celle-ci. La seule objection possible serait que la tâche ainsi définie n'est pas la tâche de la philosophie, et que ce n'est pas aux philosophes de chercher à la résoudre.

La question de savoir ce que la philosophie *est* est encore *très débattue,* et la réponse à cette question ne peut être que le résultat de la philosophie elle-même. Que la solution de ce problème soit philosophie, c'est ce qui ne peut être démontré qu'en philosophant, qu'en montrant qu'avec la solution de ce problème on obtient la solution de tous les autres que la philosophie a depuis toujours cherché à résoudre.

Aussi affirmons-nous, avec le même droit que celui avec lequel les dogmatiques affirment le contraire, que ce qu'on a jusqu'ici entendu par philosophie n'était possible qu'en tant que science du savoir et avait pour objet, non l'*être*, mais le *savoir* et que, par conséquent, son principe ne peut être celui de l'être, mais seulement un principe du savoir. En cherchant ainsi à atteindre l'être à partir du savoir, à déduire l'objectif du savoir dont nous avons, dans l'intérêt de notre science, com-

mencé par affirmer l'indépendance et à établir ainsi le caractère *absolu* de cette indépendance, en procédant ainsi, suivons-nous une direction plus sûre que celle du dogmatique qui se dirige en sens inverse, c'est-à-dire de l'être proclamé comme indépendant au savoir ? C'est ce que nous verrons par la suite.

5. Par la première tâche de notre science, celle qui consiste à voir s'il est possible de trouver une transition du savoir comme tel (en tant qu'acte) à ce qu'il contient d'objectif (qui n'est pas un acte, mais un être, une persistance), rien que par cette première tâche le savoir est déjà postulé comme indépendant ; et contre cette tâche même on ne peut, avant expérience, formuler aucune objection.

Par cette tâche, on postule en même temps que le savoir contient un *principe absolu* en lui-même, et que c'est ce principe immanent au savoir même qui est en même temps celui de la philosophie transcendantale en tant que science.

Or, chaque science représente un ensemble de propositions ayant une *forme définitive.* Si donc le principe en question doit servir de base à tout le système de la science, il doit déterminer non seulement le *contenu,* mais aussi la *forme* de celle-ci.

On assigne généralement à la philosophie une forme particulière qu'on appelle systématique. Considérer à l'avance cette forme comme déjà existante, sans la déduire, cela convient à d'autres sciences qui supposent déjà la science de la science, mais non à la nôtre qui a justement pour objet la possibilité d'une science de la science.

Qu'est-ce que la *forme scientifique* en général, et quelle est son origine ? A cette question la théorie de la science (Wissenschaftslehre) doit répondre pour toutes les autres sciences. Mais cette théorie de la science est déjà elle-même *science ;* aussi devrait-il y avoir une théorie de la science de la théorie de la science, qui serait science à son tour, et ainsi de suite à l'infini. Comment ce cercle, qui est évidemment insoluble, s'explique-t-il ?

Il serait inexplicable, s'il n'avait primitivement son siège dans le *savoir* même (dans l'objet de la science), de telle sorte que le contenu primitif du savoir suppose la forme primitive et la forme primitive le contenu primitif, forme et contenu se condi-

tionnant réciproquement. On devrait donc pouvoir trouver dans l'intelligence même un point où le savoir le plus primitif fait naître par un seul et même acte indivisible forme et contenu. La tâche de trouver ce point devrait être identique à celle qui consiste à trouver le principe de tout savoir.

Le principe de la philosophie doit être tel que le contenu soit conditionné par la forme et la forme par le contenu, que la forme ne suppose pas le contenu ni le contenu la forme, mais que forme et contenu se supposent réciproquement. Voici, entre autres, les arguments qu'on avait mis en avant pour contester l'existence d'un premier principe de la philosophie. Ce principe, a-t-on dit, doit pouvoir être exprimé dans une seule proposition fondamentale, et cette proposition doit être non-formelle, mais matérielle. Or, toute proposition, quel que soit son contenu, est soumise aux lois de la logique. Donc, toute proposition matérielle, précisément parce que matérielle, suppose des propositions supérieures, qui sont celles de la *Logique*. Rien ne manque à cette argumentation, mais en apparence seulement, car rien n'est plus facile que de la renverser. Soit une proposition quelconque, par exemple A = A, la plus élevée ; ce qui, dans cette proposition, est logique, c'est seulement la forme de l'identité entre A et A ; mais A même, d'où me vient-il ? Si A est, il est égal à lui-même ; mais d'où vient-il ? Il va sans dire que la réponse à cette question ne découle pas de la proposition même, mais doit être cherchée plus haut. L'analyse A = A suppose la synthèse A. Aussi bien est-il évident qu'on ne peut penser au principe formel, sans supposer un principe matériel, et vice versa.

Il est impossible de sortir de ce cercle de la forme supposant un contenu et du contenu supposant une forme, si l'on ne trouve pas une proposition où forme et contenu, contenu et forme se conditionnent réciproquement et se rendent réciproquement possibles.

La première fausse prémisse de l'argument que nous venons de citer consiste à considérer les propositions fondamentales de la logique comme *inconditionnées*, c'est-à-dire comme ne se laissant pas déduire de propositions supérieures. Or, les propositions logiques nous viennent de ce que nous transformons en

contenu de telles ou telles propositions ce qui, dans d'autres, est simple forme; aussi la logique ne peut-elle naître, d'une façon générale, que par abstraction à partir de propositions définies. *Scientifiquement*, elle ne peut naître que par abstraction à partir des plus hautes propositions fondamentales du savoir et, comme ces propositions, à leur tour, supposent déjà la *forme logique*, elles doivent être telles que les deux, la forme et le contenu, s'y conditionnent et s'appellent réciproquement.

Or, cette abstraction ne peut être faite avant que ne soient établies les plus hautes propositions du savoir, avant que la théorie de la science elle-même ne soit édifiée. Ce nouveau cercle, qui fait que la théorie de la science, tout en devant fonder la logique, doit être établie elle-même d'après les lois de la logique, s'explique de la même manière que le précédent. Étant donné que dans les plus hautes propositions du savoir la forme et le contenu se conditionnent réciproquement, la science du savoir doit être à la fois la loi et la réalisation la plus parfaite de la forme scientifique et être absolument autonome quant aussi bien à sa forme qu'à son contenu.

Déduction du principe lui-même.

Nous parlons d'une déduction du premier principe. Il ne peut être question de déduire ce principe d'un autre, plus élevé, ni même, en général, d'une démonstration de son *contenu*. La démonstration ne peut porter que sur la *dignité* de ce principe, autrement dit il ne peut s'agir que de démontrer qu'il est le principe le plus haut et qu'il présente tous les caractères qu'un pareil principe comporte.

Cette déduction peut être traduite de plusieurs manières. Nous choisissons celle qui, parce qu'elle est la plus facile, nous révèle de la façon la plus directe le vrai sens du principe.

1. Qu'un savoir en général soit possible, non tel ou tel savoir déterminé, mais n'importe lequel, tout au moins un savoir du non-savoir, c'est ce qu'accorde le sceptique lui-même. Lorsque nous savons quelque chose, notre savoir est soit conditionné, soit inconditionné. Est-il conditionné? Alors nous ne le savons que parce qu'il se rattache à quelque chose

d'inconditionné. C'est ainsi que nous aboutissons toujours et dans tous les cas au savoir inconditionné. (Nous avons déjà montré précédemment qu'il doit y avoir dans notre savoir quelque chose qui ne se laisse plus déduire de rien d'autre.) La question qui se pose est celle de savoir ce que nous savons d'une façon inconditionnée.

2. Je ne sais d'une façon inconditionnée que ce dont la connaissance est conditionnée uniquement par le subjectif, et non par l'objectif, car dans le jugement A = A il est fait totalement abstraction du contenu du sujet A. Que A ait en général une réalité, ou non, est, pour ce savoir, tout à fait indifférent. Puisqu'on fait ainsi totalement abstraction de la *réalité* du sujet, A n'est considéré que pour autant qu'il est posé *en nous*, qu'il est objet de notre représentation *à nous* ; on ne se demande pas si à cette représentation correspond quelque chose d'extérieur à nous. La proposition est évidente et certaine, sans qu'il soit nécessaire de rechercher si A existe réellement ou s'il n'est pas quelque chose d'imaginaire, voire d'impossible. La proposition ne dit en effet que ceci : en pensant à A, je ne pense à rien d'autre qu'à A. Dans cette proposition, mon savoir n'est donc conditionné que par *ma pensée* (par le subjectif), c'est-à-dire, d'après l'explication donnée plus haut, qu'il est *inconditionné*.

3. Mais dans tout savoir on pense un *objectif* comme coïncidant avec un subjectif. Or, aucune coïncidence de ce genre n'existe dans la proposition A = A. Tout savoir primitif dépasse donc l'identité de la pensée, et la proposition A = A elle-même suppose déjà ce savoir. En pensant A, je le pense certes comme A ; mais comment en suis-je venu à le penser ? Si c'est un concept librement énoncé, il ne saurait fonder aucune science ; si, au contraire, il est énoncé avec le sentiment que son énoncé est un effet de nécessité, il doit avoir une réalité objective.

Si toutes les propositions où le sujet et le prédicat sont rapprochés et associés, non à la faveur de la *simple identité de la pensée,* mais par quelque chose de tout à fait étranger à la pensée, de tout différent d'elle, s'appellent synthétiques, on peut dire que tout notre savoir ne se compose que de proposi-

tions synthétiques, et que ce sont seulement ces propositions qui renferment un savoir réel, c'est-à-dire un savoir ayant son *objet* en dehors de lui.

4. Or, les propositions synthétiques ne sont pas *inconditionnées*, elles ne sont pas certaines par elles-mêmes ; seules le sont les propositions analytiques ou identiques (voir plus haut, N° 2). Pour que les propositions synthétiques (et, avec elles, tout notre savoir) deviennent certaines, elles doivent être ramenées à une *certitude inconditionnelle*, c'est-à-dire à l'*identité de la pensée* en général, ce qui est contradictoire.

5. Cette contradiction pourrait être réduite, *s'il était possible de trouver un point où l'identique et le synthétique ne forment qu'une seule et même chose, ou une proposition qui soit synthétique, tout en étant identique, et identique, tout en étant synthétique.*

Comment, en ce qui concerne ces propositions, un objectif tout à fait étranger vient-il coïncider avec un subjectif (et c'est ce qui arrive dans le jugement synthétique A = B ; le prédicat, le concept y représente toujours le subjectif, le sujet l'objectif), c'est ce qu'il serait impossible de comprendre,

a) s'il n'y avait pas quelque chose d'absolument vrai. Car s'il y avait dans notre savoir une régression infinie de principe à principe, nous devrions, pour avoir le sentiment de cette contrainte (de la certitude de la proposition), parcourir régressivement, du moins d'une façon inconsciente, cette série infinie, ce qui est évidemment absurde. Si la série est vraiment infinie, elle ne peut être parcourue en aucune façon. Si elle n'est pas infinie, il n'y a rien qui soit absolument vrai. Si quelque chose d'absolument vrai existe, tout notre savoir et chacune des vérités de notre savoir doivent être imprégnés de cette certitude absolue ; c'est l'obscur sentiment de cette imprégnation qui provoque le sentiment de contrainte que nous éprouvons lorsque nous considérons une proposition comme vraie. La philosophie a pour tâche de transformer cet obscur sentiment en notion claire, en mettant en évidence cette imprégnation, les liens qui rattachent la certitude à la proposition et ses anneaux intermédiaires.

b) Cet « absolument vrai » ne peut être qu'un savoir *identique ;* mais comme tout vrai *savoir* est synthétique, cet « abso-

lument vrai » doit être à la fois identique et synthétique ; si donc il y a un « absolument vrai », il doit aussi y avoir un point où le savoir synthétique résulte directement de l'identique, et inversement.

6. Pour nous acquitter de la tâche qui consiste à trouver ce point, nous devons sans doute pénétrer plus avant dans l'opposition entre les propositions synthétiques et les identiques.

Dans chaque proposition on établit une comparaison entre deux notions, c'est-à-dire qu'on les pose comme étant égales ou inégales l'une à l'autre. Dans la pensée identique, il s'agit de la *comparaison de la pensée avec elle-même.* La proposition synthétique, au contraire, va au-delà de la pensée pure et simple ; en pensant le sujet de la proposition, je ne pense pas le prédicat en même temps ; il vient *rejoindre* le sujet. L'objet n'est donc pas déterminé ici uniquement par le fait qu'on le pense, il est considéré comme *réel*, car *est* justement réel ce qui ne peut être créé par la pensée pure et simple.

Si donc une proposition identique est celle où le concept n'est comparé qu'au concept, et une proposition synthétique celle où le concept est comparé à l'objet, la tâche consistant à trouver un point où le savoir identique soit en même temps synthétique signifie ceci : *trouver un point où l'objet et son concept, l'objet et sa représentation ne forment primitivement, absolument et sans l'intervention d'aucun facteur intermédiaire qu'une seule et même chose.*

On peut montrer encore plus brièvement que cette tâche se confond avec celle qui consiste à trouver un principe de tout savoir. La coïncidence de la représentation et de l'objet serait tout à fait inexplicable, s'il n'y avait pas dans le savoir lui-même un point où les deux ne forment *primitivement* qu'une seule et même chose, un point où existe *l'identité la plus parfaite de l'être* et *de la représentation.*

7. Mais étant donné que la représentation est un facteur subjectif et l'être le facteur objectif, on peut formuler la tâche avec plus de précision, en disant qu'il s'agit de *trouver le point où le sujet et l'objet se présentent comme unis en dehors de toute mediation.*

8. Grâce à cette limitation de plus en plus grande, la tâche

qui nous intéresse se trouve à peu près remplie. Cette identité non médiatisée du sujet et de l'objet ne peut exister que là où ce qui est représenté est en même temps ce qui représente, où l'objet de l'intuition est en même temps son sujet. Or, cette identité du représenté et du représentant n'existe que dans la *conscience de soi ;* c'est donc là que se trouve le point cherché.

Éclaircissements.

a) En jetant un coup d'œil rétrospectif sur la proposition fondamentale de l'identité, sur A = A, nous trouvons que nous pouvons en déduire directement notre principe. Dans toute proposition identique, avons-nous dit, la comparaison a lieu entre la pensée et elle-même, ce qui ne peut évidemment être fait que par un *acte de la pensée.* La proposition A = A suppose donc une pensée qui *devient directement objet pour elle-même.* Or, un acte de pensée devenant objet pour lui-même n'est autre que la *conscience de soi.* On ne voit certes pas bien comment il est possible d'extraire quelque chose de réel d'une proposition de la logique comme telle, mais ce qu'on voit bien, c'est comment on peut trouver quelque chose de réel en réfléchissant sur l'acte de pensée d'où émane cette proposition, comment on peut déduire des fonctions logiques des catégories et découvrir dans toute proposition logique un acte de conscience.

b) Que dans la conscience de soi le sujet et l'objet de la pensée ne font qu'un, c'est ce dont chacun peut s'assurer par l'acte de conscience. Il faut qu'en même temps qu'on exécute cet acte, on le ramène de nouveau à soi. La conscience de soi est l'acte par lequel la pensée devient objet pour elle-même et, inversement, c'est cet acte, et aucun autre, qui constitue la conscience de soi. Cet acte est absolument libre ; on peut y être conduit ou incité, mais non contraint. L'aptitude à se percevoir dans cet acte, à faire en soi la distinction entre ce qui pense et ce qui est pensé et, cette distinction faite, reconnaître de nouveau leur identité, cette aptitude, disons-nous, sera constamment supposée dans ce qui suit.

c) La conscience de soi est un acte, mais par chaque acte quelque chose se trouve réalisé pour nous. Toute pensée est un

acte, et toute pensée déterminée est un acte déterminé ; mais de chacun de ces actes naît pour nous un *concept* déterminé. Le concept n'est pas autre chose que l'acte de pensée lui-même, et il n'est rien, si l'on fait abstraction de cet acte. Avec l'acte de conscience naît pour nous le concept, qui n'est autre que celui du *Moi*. En devenant, par la conscience du moi, objet pour moi-même, je fais naître le concept du moi et, inversement, le concept du moi n'est que celui de l'objectivation du moi pour lui-même.

d) Le concept du moi ne naît que dans la conscience du moi, en dehors de laquelle le moi n'est rien ; toute sa réalité repose sur cet acte, il n'est lui-même pas autre chose que cet acte. Le moi ne peut donc être représenté que comme acte en général ; en dehors de cela, il n'est rien.

La question de savoir si l'objet extérieur ne diffère pas de son concept, si, ici encore, concept et objet ne font qu'un, cette question attend encore sa solution. Mais que le concept du moi, c'est-à-dire l'acte par lequel la pensée en général devient objet pour elle-même, et le moi lui-même (l'objet) ne font absolument qu'un, ceci n'a besoin d'aucune démonstration, car il est évident qu'en dehors de cet acte le moi n'est rien, qu'il est tout entier dans cet acte.

Ici se trouve donc cette identité primitive de la pensée et de l'objet, de l'apparence et de l'être que nous avons en vain cherchée jusqu'ici. Le moi n'existe pas *avant* l'acte par lequel la pensée devient objet pour elle-même ; il n'est pas autre chose que cette pensée devenant objet pour elle-même et, par conséquent, il n'est rien en dehors de la pensée. Si cette identité de la pensée devenant objet pour elle-même et de la naissance du moi reste cachée pour beaucoup de gens, c'est parce qu'ils n'accomplissent pas librement l'acte de conscience de soi et sont, d'autre part, incapables de réfléchir sur ce qui découle de cet acte. En ce qui concerne l'acte de conscience de soi, nous ferons remarquer que nous le distinguons de la conscience purement empirique ; ce qu'on appelle généralement conscience, est quelque chose qui s'épuise en représentations d'objets, ce qui entretient l'identité dans la succession et les changements des objets, donc un acte purement empirique, par lequel je

prends bien conscience de moi-même, mais seulement comme d'un sujet ayant des représentations. Mais l'acte dont il est question ici est tel que, par lui, je prends conscience de moi, non avec telle ou telle détermination, mais tel que je suis originellement, et cette conscience, par opposition à l'autre, s'appelle conscience *pure*, ou auto-conscience κατ' ἐξοχὴν.

On peut encore expliquer de la façon suivante la genèse de ces deux variétés de conscience. Si on laisse les représentations se succéder, sans faire intervenir la volonté, ces représentations, quelque variées et différentes qu'elles puissent être, n'en apparaissent pas moins comme appartenant à un seul et même sujet. Lorsque je réfléchis à cette identité du sujet dans les représentations, je formule la proposition : *je pense*. C'est ce *je pense* qui accompagne toutes mes représentations et maintient la continuité de la conscience à travers leur variété. Mais si l'on se libère de toute représentation pour prendre conscience de soi purement et simplement, autant dire primitivement, la proposition : *je pense* cède la place à celle *je suis*, qui est incontestablement d'un ordre supérieur. La proposition : *je pense* implique déjà l'expression d'une détermination ou affection du moi ; la proposition : *je suis* est, au contraire, une proposition infinie, car c'est une proposition n'ayant pas de prédicat *réel* et qui, pour cette raison, implique la possibilité de prédicats infinis.

e) Le moi est indistinct de sa pensée ; la pensée du moi et le moi sont une seule et même chose ; le moi n'est donc rien *en dehors* de la pensée, donc ni chose, ni objet, mais le *non-objectif* s'étendant à l'infini. Voici comment il faut le comprendre. Le moi est, si l'on veut, objet, mais seulement *pour lui* ; il ne fait donc pas *primitivement* partie du monde des objets, il *devient* objet en se faisant objet pour lui-même ; il devient objet non pour l'extérieur, mais toujours pour lui-même.

Tout ce qui n'est pas le moi est objet naturellement et primitivement, donc non objet pour lui, mais pour quelque chose d'extérieur. Ce qui est primitivement objectif est seulement le connu, et non le connaissant. Le moi ne devient un connu que par sa connaissance de soi. On dit de la matière qu'elle n'a pas de moi, parce qu'elle n'a pas d'intériorité, qu'elle n'existe que pour autant qu'elle est perçue par ce qui n'est pas elle.

f) Si le moi n'est pas une chose, un objet, il ne peut être question de lui attribuer des prédicats, il n'a pas d'autre prédicat que celui qu'il n'est pas objet. Le caractère du moi réside justement en ce qu'il n'a pas d'autre prédicat que celui de la conscience de soi.

On peut obtenir le même résultat en suivant d'autres directions.

Ce qui constitue le principe suprême du savoir ne peut avoir la raison rendant possible sa connaissance dans quelque chose qui lui soit supérieur. Il doit donc être également pour nous *principium essendi et cognoscendi*. Il doit être unique, inconditionné ; et c'est pourquoi on ne saurait le chercher dans une chose ; ce qui, en effet, est objet de connaissance, l'est depuis toujours, l'a toujours été, et malgré nous, alors que le *principe* de tout savoir n'existe ni depuis toujours ni malgré nous, mais devient objet de connaissance en vertu d'un *acte de liberté particulier*.

Ce n'est donc pas dans le monde des objets qu'il faut chercher l'inconditionné (c'est pourquoi le purement objectif, la matière est, même pour la science de la nature, non quelque chose de *primitif*, mais tout ainsi apparence que pour la philosophie transcendantale).

Est inconditionné ce qui ne peut absolument pas devenir chose, objet. Le premier problème de la philosophie peut donc être formulé ainsi : trouver ce qui ne peut absolument pas être pensé comme chose. Mais ceci ne peut être que le *moi* et, inversement, le *moi* est ce qui est non-objectif en soi.

g) Si le *moi* n'est absolument pas objet, chose, il semble, à première vue, difficile de comprendre comme une connaissance du moi est en général possible, ou quelle est la connaissance que nous pouvons en avoir.

Le moi est acte pur, action pure qui ne peut exister objectivement dans la connaissance, pour la raison même qu'il est le *principe* de toute connaissance. Il ne peut donc devenir objet de connaissance que d'une manière tout à fait différente de la connaissance ordinaire. La connaissance du moi doit être :

1° une connaissance absolument libre, et cela parce que toute autre connaissance *n'est pas libre* ; donc une connaissance

qu'on acquiert, non par des démonstrations, des syllogismes, par l'intermédiaire de concepts en général, mais uniquement par l'intuition ;

2° une connaissance dont l'objet n'en soit pas indépendant, donc une connaissance qui crée son objet, une intuition en général librement créatrice et dans laquelle ce qui est créé et ce qui crée ne font qu'un.

On appelle cette intuition *intuition intellectuelle* pour l'opposer à l'intuition sensible, laquelle ne crée pas son objet, qui s'exerce sur des objets existant en dehors d'elle.

Une pareille intuition n'est autre que le *moi,* car c'est seulement par la connaissance de lui-même qu'il devient son propre objet ; c'est par cette connaissance que le moi lui-même est créé. Étant donné que le moi (en tant qu'objet) n'est rien d'autre que la connaissance qu'il a de lui-même, le moi ne naît et n'existe que pour autant qu'il se connaît ; le moi lui-même est donc une connaissance créatrice de ce moi (en tant qu'objet).

L'intuition intellectuelle est l'organe de toute pensée transcendantale, car la pensée transcendantale ne cherche qu'à se donner librement pour objet ce qui, sans cela, n'est pas objet ; elle suppose le pouvoir d'accomplir et, en même temps, d'appréhender par l'intuition certains actes de l'esprit, si bien que l'accomplissement et l'intuition ne forment absolument qu'une seule et même chose. Ce pouvoir est celui de l'intuition intellectuelle.

La pensée philosophique transcendantale est donc toujours accompagnée de l'intuition intellectuelle ; la prétendue incompréhension de cette philosophie tient, non à ce qu'elle soit par elle-même inintelligible, mais à l'absence, chez ceux qui prétendent ne pas la comprendre, d'un organe adapté à sa compréhension. Sans l'intuition intellectuelle, la philosophie est dépourvue d'un substrat qui porte et soutient la pensée ; c'est elle qui, dans la pensée transcendantale, tient lieu du monde objectif et soutient pour ainsi dire l'essor de la spéculation. Le moi lui-même est un objet qui existe, parce qu'il se connaît lui-même, autrement dit il est une intuition intellectuelle permanente ; cette auto-création étant l'unique objet de la philosophie

transcendantale, l'intuition intellectuelle est pour celle-ci ce que l'espace est pour la géométrie. De même que la géométrie serait absolument incompréhensible sans l'intuition de l'espace, toutes ses constructions étant seulement différentes de manière à circonscrire et à délimiter celui-ci, la philosophie serait incompréhensible sans l'intuition intellectuelle, car tous ces concepts ne sont qu'autant de délimitations de la création ayant pour objet pour elle-même, c'est-à-dire de l'intuition intellectuelle (Voir l'introduction de Fichte à la « Wissenschaftslehre », dans *Philosophischer Journal*).

Pourquoi certains ont vu dans cette intuition quelque chose de mystérieux et lui ont attribué un sens qu'elle n'avait pas, c'est ce qui ne peut s'expliquer que par l'absence de cette intuition chez les gens en question, fait qui doit nous frapper d'autant moins qu'il manque à ces gens la faculté de comprendre beaucoup d'autres choses dont la réalité est cependant hors de doute.

2° Le moi n'est qu'une productivité créatrice devenant objet pour elle-même : une intuition intellectuelle. Or, étant une activité absolument libre, cette intuition échappe à toute démonstration ; elle peut seulement être stimulée. Mais le moi lui-même n'est que cette intuition ; donc, en tant que principe de philosophie, il est seulement *postulé*.

Depuis que Reinhold s'est appliqué à donner à la philosophie une base scientifique, il a beaucoup été question d'une proposition première devant servir de point de départ à la philosophie et contenant pour ainsi dire à l'état implicite toute la philosophie. Mais il est facile de voir que la philosophie transcendantale ne peut avoir pour point de départ un théorème quelconque, ne serait-ce que pour la raison qu'elle part du subjectif, c'est-à-dire de ce qui ne peut devenir objectif qu'en vertu d'un acte de liberté particulier. Un théorème est une proposition énonçant l'*existence*. Or, la philosophie transcendantale a pour point de départ, non une existence, mais un acte libre qui peut seulement être postulé. Toute science qui n'est pas empirique doit, dès son premier principe, exclure tout empirisme, c'est-à-dire *créer* son objet, au lieu de le supposer comme déjà existant. C'est ainsi que procède la géométrie, par

exemple, qui part, non de thèses, mais de postulats. Du fait que la construction la plus initiale est postulée et qu'on laisse à l'élève le soin de la réaliser, il se trouve dès le début réduit à ses moyens de construction personnels. Il en est de même de la philosophie transcendantale. Si on ne possède pas la faculté de penser transcendantalement, on ne comprendra jamais cette philosophie. Aussi est-il nécessaire de s'initier librement à cette manière de penser ; librement, c'est-à-dire par un acte libre, d'où naît le principe. Si la philosophie transcendantale n'est pas fondée sur la reconnaissance d'objets en général, elle peut encore moins être fondée sur la reconnaissance de son premier *objet*, de son *principe :* elle ne peut que le postuler comme devant être le produit d'une libre construction ; et de même que le principe, tous ses autres concepts sont ses constructions libres, et toute la science n'a affaire qu'à ses propres constructions, librement édifiées.

Si le principe de la philosophie est un postulat, l'objet de ce postulat devient ce qui est, pour le *sens interne,* la construction première la plus originelle, autrement dit le *moi,* non pour autant qu'il est déterminé de telle ou telle façon, mais le *moi* en général, comme créateur de lui-même. Du fait de cette construction initiale, et dans la construction même, se trouve réalisé quelque chose de précis, de même que de chaque acte déterminé de l'esprit naît quelque chose de précis. Mais *en dehors* de la construction le produit n'est rien, il n'*est* que pour autant qu'il est construit ; abstrait de la construction, il n'a pas plus de valeur que la ligne du géomètre. Celle-ci est également inexistante, car la ligne tracée sur le tableau n'est pas la ligne elle-même ; elle n'est reconnue comme telle qu'à travers l'intuition originelle de la ligne.

Il est aussi impossible de démontrer ce qu'*est* le moi que ce qu'*est* la ligne. On peut seulement *décrire* l'acte duquel il naît. S'il était possible de démontrer la ligne, on n'aurait pas besoin de la postuler. Il en est de même de la ligne transcendantale de la philosophie, qui doit tout d'abord être appréhendée par l'intuition, et c'est seulement après que toutes les autres constructions de la science en découlent.

On apprend ce qu'est le *moi* en le créant, car c'est seulement

dans le *moi* que réside l'identité primitive de l'être et de la création.

i) Ce qui résulte de l'acte primitif de l'intuition intellectuelle se laisse exprimer dans une proposition qui peut être appelée la première proposition de la philosophie. — Mais l'intuition intellectuelle engendre le *moi*, pour autant qu'il est *son propre produit*, qu'il est à la fois ce qui crée et ce qui est créé. Cette identité du moi qui crée et du moi qui est créé, trouve son expression dans la proposition : moi = moi, proposition qui, du fait qu'elle réunit les contraires, n'est pas identique, mais synthétique.

Par la proposition moi = moi, la proposition A = A se trouve transformée en synthétique, et nous avons ainsi trouvé le point où l'identique découle directement du synthétique, et le synthétique de l'identique. Mais c'est aussi vers ce point que converge toute connaissance ; aussi la proposition moi = moi exprime-t-elle le principe de toute connaissance, cette proposition étant la seule possible en tant qu'identique et synthétique à la fois.

La simple réflexion sur la proposition A = A nous aurait amenés au même point. Elle paraît bien identique, mais elle pourrait tout aussi bien avoir une signification synthétique, si notamment un A était opposé à l'autre. On devrait donc mettre à la place de A un concept impliquant une *dualité dans l'identité*, et inversement.

Un pareil concept est un objet qui est à la fois égal et opposé à lui-même. Mais un pareil objet ne peut être que celui qui est à la fois sa propre cause et son propre effet, créateur et création, sujet et objet. Le concept d'une dualité foncière dans l'identité, et inversement, ne peut donc être que celui du *sujet-objet*, et ce concept ne peut exister primitivement que dans la conscience.

La science de la nature part arbitrairement de la nature comme de ce qui est à la fois productif et produit, pour en déduire les détails et les particularités. Cette identité n'est un objet direct de la connaissance que dans la conscience immédiate ; la plus haute puissance d'objectivation de soi-même, le philosophe transcendantal l'atteint dès le début, non *arbitrai-*

rement, mais *librement* ; et la dualité originelle inhérente à la nature ne s'explique en dernier lieu que par le fait que la nature est elle-même intelligence.

k) La proposition moi = moi remplit aussi l'autre condition à laquelle doit satisfaire le principe de la connaissance : elle fonde à la fois la forme et le contenu de la connaissance. La suprême proposition formelle A = A n'est en effet possible que grâce à l'acte qui trouve son expression dans cette proposition, grâce à l'acte de l'objectivation de soi-même, de la pensée identique à elle-même. Loin donc que la proposition moi = moi tombe sous le principe de l'identité, c'est celle-ci qui est déterminée par celle-là. Si en effet moi n'était pas = moi, A ne pourrait pas être = A, car l'égalité qui est posée dans la première proposition n'est au fond qu'une égalité entre le sujet qui juge et ce qui dans A est posé comme *objet*, c'est-à-dire une égalité entre le moi en tant que sujet et le moi en tant qu'objet.

Remarques générales.

1. La contradiction qui se trouve réduite par la déduction qui précède était la suivante : la science de la connaissance ne peut avoir un point de départ *objectif*, car elle commence justement par le doute général sur la réalité de l'objectif. L'inconditionnellement certain ne réside pour elle que dans l'absolument inobjectif qui démontre également l'inobjectivité des propositions identiques (c'est-à-dire des seules qui soient inconditionnellement certaines). Mais on ne comprendrait pas comment de ce primitivement inobjectif naît l'objectif, si cet inobjectif n'était pas le *moi*, c'est-à-dire un principe devenant objet pour lui-même. Seul ce qui n'est pas primitivement objet, peut faire de soi un objet, *devenir*, par conséquent, objet. C'est de cette primitive dualité qui lui est inhérente que naît pour le moi tout l'objectif qui surgit dans sa conscience, et c'est cette dualité pure au sein de l'identité qui assure l'unité et la cohésion de toute connaissance synthétique.

2. Quelques remarques nous paraissent nécessaires quant à la terminologie de cette philosophie.

Kant, dans son *Anthropologie*, trouve étonnant qu'un monde

nouveau semble s'ouvrir à l'enfant, dès qu'il commence à parler de lui-même, comme d'un *moi*, en s'appelant *moi*. En fait, rien n'est plus naturel : ce qui s'ouvre à lui, c'est le monde intellectuel, car celui qui peut parler de lui-même, en s'appelant *moi*, s'élève par là-même au-dessus du monde objectif, s'affranchit de l'intuition étrangère pour désormais ne vivre que de la sienne. La philosophie doit, sans doute aucun, partir du concept qui comprend toute l'intellectualité et qui sert de point de départ à son développement.

Il en résulte que le concept du moi implique quelque chose de plus et de plus haut que la simple *individualité*, qu'il implique l'acte de conscience en général, lequel, à son tour, implique bien la conscience de l'individualité mais ne contient lui-même rien d'individuel. Nous n'avons parlé jusqu'ici que de l'acte d'auto-conscience en général, et c'est seulement de cet acte qu'on doit déduire toute individualité.

Si le moi, en tant que principe, n'a rien d'individuel, il ne se confond pas davantage avec le moi empirique, objet de la conscience empirique. La conscience pure, diversement limitée et déterminée, donne la conscience empirique ; c'est par les limites et déterminations imposées à celle-ci qu'elle se distingue de celle-là. Supprimez les limites du moi empirique, et vous obtiendrez le *moi* absolu dont il est question ici. La conscience pure est un acte en dehors du temps ; c'est cet acte qui donne naissance au temps, tandis que la conscience empirique évolue dans le temps et se compose de représentations successives.

Demander si la conscience est une chose en soi ou un phénomène, c'est poser une question dépourvue de sens. Elle n'est ni chose en soi ni phénomène.

Le dilemme par lequel on répond à cette question : tout doit être quelque chose ou rien, etc., repose sur le sens équivoque du mot « quelque chose ». Si *quelque chose* en général doit désigner ce qui est *réel*, par opposition à ce qui est *imaginaire*, le moi doit bien être quelque chose de réel, puisqu'il est le *principe* de toute réalité. Mais il est également clair que, du fait même qu'il est le *principe* de toute réalité, il ne peut être réel au sens d'une réalité dérivée. La réalité que ceux qui posent ces questions considèrent comme la seule vraie, celle des choses

notamment, n'est qu'une réalité d'emprunt, le *reflet* d'une réalité supérieure. Envisagé de près, ce dilemme veut dire : tout est chose ou rien, ce qui apparaît aussitôt faux, car il y a un concept supérieur à celui de la chose : le concept de l'*action*, de l'*activité*.

Ce concept doit être supérieur à celui de la chose, car les choses elles-mêmes ne peuvent être conçues que comme des modifications d'une activité limitée de diverses façons. L'être des choses n'équivaut pas à un simple repos, à une inactivité pure et simple. Le remplissage de l'espace comporte en effet un certain degré d'activité, et chaque chose correspond à un degré déterminé d'activité qui est nécessaire pour remplir l'espace.

Comme aucun des prédicats qui conviennent aux choses ne convient au moi, on s'explique le paradoxe qui consiste en ce qu'on ne peut pas dire du *moi* qu'il *est*. Et on ne peut pas le dire, parce qu'il est *l'être* lui-même. L'acte éternel de prise de conscience de soi qui s'accomplit hors du temps et que nous appelons le *moi*, est ce qui confère l'existence à toutes choses, ce qui n'a par conséquent pas besoin d'un autre être lui servant de support, mais se supporte et se soutient lui-même, objectivement comme l'*éternel devenir*, subjectivement comme l'*éternelle création*.

3. Pour terminer, il nous reste à montrer comment le principe est de nature à fonder *à la fois* la philosophie théorique et pratique. Nous n'aurons pas à insister longtemps sur ce point, car cela découle du caractère même du principe. Disons tout d'abord que cela serait impossible, si le principe lui-même n'était pas à la fois théorique et pratique. Or, comme un principe théorique est une *thèse*, et un principe pratique un *impératif*, il doit y avoir quelque chose entre les deux, et ce quelque chose est un *postulat* qui tient de la philosophie pratique en tant que simple *exigence*, et de la philosophie théorique, parce qu'il exige une *construction théorique*. Le postulat tire sa force coercitive du fait de son affinité avec les exigences pratiques. L'intuition intellectuelle est quelque chose qu'on peut exiger et suggérer : celui qui ne la possède pas *devrait* du moins la posséder.

4. Ceux qui nous ont suivi jusqu'ici avec tant soit peu d'at-

tention n'auront pas manqué de constater que c'est la *liberté* qui constitue le commencement et la fin de notre philosophie, la liberté, c'est-à-dire cet absolument indémontrable qui ne se démontre que par lui-même. Ce qui, dans tous les autres systèmes, constitue une menace pour la liberté, s'en trouve déduit dans le nôtre. D'après ce système, l'être équivaut à la *suppression de la liberté.*

Dans un système qui fait de l'être le commencement et la fin ce n'est pas seulement la connaissance qui est une simple copie de l'être primitif, mais toute liberté devient une simple illusion, car on ignore le principe dont les mouvements sont ses manifestations apparentes.

Téléologie et idéalisme transcendantal.

De même que les manifestations de la liberté ne peuvent être conçues que comme des manifestations d'une seule et même activité, toujours identique à elle-même, mais qui ne se divise en consciente et inconsciente qu'au point de vue purement phénoménal, de même la nature, d'où toute liberté semble absente, la nature, produit d'un mécanisme, ne nous en apparaît pas moins comme le produit d'une création consciente, comme répondant à une finalité voulue.

a) *La nature doit apparaître comme un produit téléologique.* La preuve transcendantale de cette thèse est fournie par l'harmonie nécessaire qui existe entre les activités consciente et inconsciente. Comme la preuve par l'expérience ne fait pas partie du domaine de la philosophie transcendantale, nous passons à la thèse suivante, à savoir :

b) *La nature n'est pas téléologique au point de vue de la production,* c'est-à-dire que, bien qu'elle présente tous les caractères d'un produit téléologique, elle n'est pas téléologique par ses origines et, en cherchant à la concevoir comme un produit téléologique, on supprime son caractère propre, ce qui fait d'elle la nature proprement dite. Ce qui caractérise en effet la nature, c'est que, tout en étant un mécanisme, et même rien qu'un mécanisme aveugle, elle n'en est pas moins téléologique. En supprimant le mécanisme, je supprime la nature. Tout le

charme qui entoure, par exemple, la nature organique et qui ne peut être rompu qu'à l'aide de l'idéalisme transcendantal repose sur la contradiction qui fait que cette nature, tout en étant le produit de forces naturelles aveugles, n'en apparaît pas moins toute pénétrée de finalité. Mais c'est justement cette contradiction, qui se laisse déduire *a priori* à l'aide des principes transcendantaux (de l'idéalisme), et se trouve supprimée dans les explications téléologiques [1].

Dans ses formes finalistes la nature, dit Kant, nous parle un langage figuré. Dans le produit naturel se trouve encore réuni ce qui, dans la libre action, se trouve séparé, afin d'en rendre possible la manifestation phénoménale. Chaque plante est tout à fait ce qu'elle doit être, le libre est chez elle nécessaire, et le nécessaire libre. L'homme est un éternel fragment, car ou son activité est nécessaire, auquel cas elle n'est pas libre, ou bien elle est libre, auquel cas elle n'est pas nécessaire et ignore les lois. Seule la manifestation totale dans le monde extérieur de la liberté et de la nécessité réunies me met en présence de la nature organique, ce qu'on pouvait déjà prévoir d'après la place qu'elle occupe dans la philosophie théorique, puisque, d'après nos déductions, elle est à la fois le produit objectivé de l'action libre et le produit inconscient d'une production aveugle.

Cette contradiction, qui fait d'un seul et même produit un produit à la fois aveugle et cependant répondant à une fin ne trouve son explication dans aucun autre système, sauf celui de la philosophie transcendantale, tout autre étant en effet réduit à nier soit la finalité des produits, soit leur production mécanique, autrement dit à supprimer cette coexistence qui constitue la principale caractéristique des produits de la nature. De deux choses l'une : ou l'on admet que la matière s'organise elle-même en produits finalistes, auquel cas on obtient du moins l'explication de l'interpénétration de la matière et de la finalité ; en

1. Dans celles-ci en effet la nature est conçue comme finaliste, en ce sens qu'on met l'intention *avant* le produit, qu'on fait résulter celui-ci de celle-là. Mais le fait caractéristique consiste justement en ce qu'on se trouve en présence de la plus haute finalité là où toute intention, toute fin voulue et délibérée, est absente.

procédant ainsi, on peut soit attribuer à la matière une réalité absolue, comme on le fait dans l'hylozoïsme, système absurde, puisqu'il attribue une intelligence à la *matière même,* ou, si on ne lui attribue pas cette réalité, la matière doit être considérée comme un simple mode d'intuition d'un être intelligent, et alors le concept de but et l'objet s'interpénètrent non plus dans la matière, mais dans l'intuition de cet être intelligent, et c'est ainsi que, par une voie détournée, l'hylozoïsme nous ramène à l'idéalisme transcendantal. Ou bien, on admet que la matière est absolument inactive et que ses produits sont l'œuvre d'une intelligence extérieure, le concept de finalité ayant précédé la production ; mais s'il en est ainsi, on ne comprend pas que le concept et l'objet puissent s'interpénétrer à l'infini, autrement dit le produit apparaît alors, non comme un produit naturel, mais comme un produit de l'art. La différence entre un produit de l'art et un produit de la nature repose justement sur le fait que, dans le premier, le concept se trouve seulement appliqué à la surface du produit, tandis que dans le produit de la nature il imprègne et en est inséparable. Cette identité absolue de la finalité et de l'objet ne s'explique que par l'union intime, dans une production, de l'activité consciente et de l'inconsciente, union qui n'est cependant possible que dans une intelligence. Or, on comprend fort bien qu'une intelligence créatrice puisse se représenter un monde tel qu'il apparaît à elle-même, et non tel qu'il apparaît aux autres. Et nous voilà de nouveau ramenés à la philosophie transcendantale.

La finalité de la nature, aussi bien dans son ensemble que dans ses produits particuliers, ne se laisse expliquer que par une intuition où le concept du but et l'objet sont inséparablement et indissolublement unis. Le produit apparaîtra bien alors comme répondant à une finalité, car la production était déjà déterminée par ce principe qui, pour la conscience, se divise en libre et non-libre ; mais, en même temps, la finalité ne peut être conçue comme ayant précédé la production, parce que, dans l'intuition dont nous parlons, ils étaient encore indivisiblement unis. De ce que nous venons de dire il résulte, avec une évidence qui rend inutile toute démonstration ultérieure et même le recours à des exemples, que toutes les explications téléologiques, c'est-à-

dire celles qui font précéder l'objet répondant à une activité inconsciente, de la notion de finalité qui, elle, répond à une activite consciente, rendent en fait impossible toute explication de la nature et portent le plus irréparable préjudice à la science dans son ensemble.

La nature, dans sa finalité aveugle et mécanique, représente bien pour moi une primitive unité de l'activité consciente et de l'inconsciente, mais elle ne la représente pas de façon que je puisse dire que sa raison dernière réside *dans le moi-même*. Le philosophe transcendantaliste voit bien que le principe de cette harmonie constitue ce qui est en nous l'en-soi, l'essence de l'âme, qui se détache dès le premier acte de la conscience de soi et sur lequel se trouve projetée toute la conscience, avec toutes ses déterminations, mais il ne voit pas le *moi lui-même*. Or, la tâche de toute la science consistait justement à rechercher comment la dernière raison de l'harmonie entre le subjectif et l'objectif s'objective pour le *moi lui-même*.

On doit donc pouvoir trouver dans l'intelligence même une intuition à la faveur de laquelle, dans un seul et même phénomène, le moi soit à la fois conscient et inconscient par rapport à lui-même, et c'est seulement après avoir trouvé cette intuition que nous pourrons pour ainsi dire faire sortir l'intelligence d'elle-même et que nous aurons obtenu la solution de tout le problème, du problème le plus élevé, de la philosophie transcendantale (celui de l'accord, de l'harmonie du subjectif et de l'objectif).

Par la première détermination, qui est celle de l'objectivation des activités consciente et inconsciente dans une seule et même intuition, cette dernière diffère de celle que nous trouvons dans la philosophie pratique, où l'intelligence est consciente pour l'intuition interne et inconsciente pour l'externe.

Pour la deuxième détermination, celle en vertu de laquelle le moi est, par rapport à lui-même, à la fois conscient et inconscient dans une seule et même intuition, l'intuition que nous postulons ici diffère ici de celle que nous avons dans les produits de la nature, où nous reconnaissons bien cette identité,

mais non comme une identité dont le principe réside dans le moi même. Toute organisation est un monogramme de cette identité primitive, mais pour se retrouver dans ce reflet, il faut que le moi se soit déjà préalablement reconnu dans cette identité.

Il ne nous reste qu'à analyser les caractéristiques de l'intuition dont nous parlons ici, afin de remonter de ces caractéristiques à l'intuition elle-même, laquelle, nous le disons par anticipation, ne peut être que l'*intuition artistique*.

Déduction d'un organe général de la philosophie, ou principales thèses de la philosophie de l'art, d'après les principes de l'idéalisme transcendantal.

§ 1. — *Définition du produit d'art en général.*

L'intuition dont nous avons parlé dans ce qui précède doit réunir ce qui existe séparément, d'une part dans la manifestation de la liberté, d'autre part dans la perception du produit de la nature. Le produit de cette intuition confinera donc, d'une part, au produit de la nature, d'autre part au produit de la liberté et réunira les caractères des deux. Quand on connaît le produit de l'intuition, on connaît l'intuition elle-même. Aussi suffit-il de déduire le produit, pour que l'intuition se trouve déduite du même coup.

Ce que ce produit aura de commun avec le produit de la liberté, c'est sa production consciente et, avec le produit de la nature, sa production inconsciente. Sous le premier rapport, il sera donc l'inverse du produit de la nature organique. Si le produit organique réfléchit l'activité inconsciente (aveugle) comme si elle était consciente, le produit dont il est question ici réfléchit au contraire l'activité consciente comme si elle était inconsciente (objective) ; ou encore, si le produit organique m'apparaît comme résultant de l'activité inconsciente, déterminée par la consciente, le produit dont nous nous occupons nous apparaît comme une détermination de l'activité consciente par l'inconsciente. Plus brièvement : la nature commence inconsciemment et finit consciemment, elle est finaliste, non dans la pro-

duction, mais dans ses résultats. Le moi, dans l'activité dont il est question ici, doit commencer avec conscience (subjectivement) et finir par l'inconscient (par l'*objectif*) ; il est conscient quant à la production, inconscient quant au produit.

Mais comment expliquerions-nous, *nous*, transcendantalement une pareille intuition où l'activité inconsciente pénètre la consciente jusqu'à la parfaite identification avec elle ? Nous disons tout d'abord que l'activité doit être consciente. Or, il est impossible qu'on puisse produire consciemment quelque chose d'objectif. N'est objectif que ce qui naît en dehors de toute intervention de la conscience et, dans l'intuition dont nous parlons, l'objectif proprement dit ne peut avoir été introduit consciemment. Nous pouvons rappeler ici les arguments à l'appui qui ont déjà été cités à propos de l'action libre, à savoir que ce qu'elle contient d'objectif s'y ajoute en dehors de toute intervention de la liberté. La seule différence consiste en ce que dans l'action libre se réalise l'identité des deux activités, justement pour que l'action apparaisse comme libre. D'autre part, dans l'action libre le conscient et l'inconscient ne peuvent *jamais* être absolument identiques, ce qui fait que l'objet de l'action libre est nécessairement un objet *infini*, jamais réalisé d'une façon complète, car s'il était complètement réalisé, l'identité du conscient et de l'inconscient serait parfaite, ce qui signifierait la suppression de la manifestation de la liberté. Or, ce dont la réalisation était tout à fait impossible par l'action libre devient réalisable par l'action que nous postulons ici, mais qui, à ce prix-là, cesse d'être libre et devient une action où la liberté et la nécessité se trouvent unies d'une façon absolue. Or, la production n'en doit pas moins se faire d'une façon consciente, ce qui est impossible sans la séparation des deux activités. Il s'agit donc ici d'une contradiction manifeste (j'y reviens une fois de plus). Le conscient et l'inconscient ne doivent donc faire qu'un dans le produit de l'art, comme ils le font dans le produit organique, mais ils doivent le faire d'une façon différente, et notamment pour le *moi lui-même*. Mais ceci n'est possible que si le *moi* est conscient de la production. Et s'il en est conscient, c'est à la condition que les deux activités soient séparées. Nous aboutissons ainsi au résultat suivant : les deux

activités ne doivent faire qu'un, faute de quoi il n'y a pas d'identité, et elles doivent en même temps être séparées, faute de quoi il y a bien identité, mais *non pour le moi*. Comment résoudre cette contradiction ?

Les deux activités doivent être séparées, en vue de la manifestation phénoménale de l'objectivation de la production, de même que, dans l'action libre, elles doivent être séparées, et également en vue de leur objectivation dans la perception. Mais elles ne peuvent pas être séparées infiniment, comme dans l'action libre, car alors l'objectif ne serait jamais une représentation complète de cette identité. L'identité des deux activités doit être supprimée à l'intention de la conscience, mais la production doit finir dans l'inconscient ; il doit donc y avoir un point où les deux activités coïncident et, inversement, où lorsqu'elles coïncident pour n'en former qu'une, la production doit cesser d'apparaître libre.

Lorsque ce point de la production est atteint, l'acte productif cesse d'une façon absolue, ne peut être poussé plus loin, car la condition de toute productivité consiste justement dans l'opposition du conscient et de l'inconscient alors qu'ils doivent ici coïncider d'une façon absolue. Toute lutte se trouve ainsi apaisée dans l'intelligence, toute contradiction réduite.

L'intelligence aboutit ainsi à une parfaite reconnaissance de l'identité exprimée dans le produit, identité dont le principe réside en elle-même (dans l'intelligence même), autrement dit elle aboutit à une auto-intuition parfaite. Étant donné que l'état de dédoublement dans lequel se trouvait jusqu'alors l'intelligence était un effet de sa libre tendance à l'intuition d'elle-même, le sentiment qui accompagne celle-ci ne peut être que celui de la satisfaction infinie. Le besoin de produire se trouve apaisé, toutes les contradictions sont réduites, toutes les énigmes résolues. La production étant un effet de la liberté, c'est-à-dire d'une opposition infinie des deux activités, l'intelligence qui devient l'absolue union de celles-ci par laquelle se termine la production, le devient, mais non par un acte de *liberté*, car avec l'achèvement du produit toute manifestation de liberté prend fin. Elle se sent elle-même surprise et heureuse de cette réunion, dans laquelle elle voit pour ainsi dire une faveur

de la nature supérieure qui, par son intermédiaire, rend possible l'impossible.

Mais cet Inconnu, qui réalise ici l'harmonie inattendue des activités consciente et inconsciente, n'est pas autre chose que l'Absolu qui constitue la base, la raison générale de l'harmonie préétablie entre le conscient et l'insconscient. Lorsque cet Absolu transparaît à travers le produit, il apparaît à l'intelligence comme quelque chose qui la dépasse et qui, même à l'encontre de la liberté, introduit le non-intentionnel dans ce qui a été commencé en pleine conscience et avec intention.

Cette invariable identité qui ne peut atteindre aucune conscience, mais transparaît à travers le produit, est pour le créateur ce que le destin est pour l'homme qui agit, c'est-à-dire une force obscure et inconnue qui introduit dans l'œuvre inachevée de la liberté la perfection et l'objectif; et de même que la puissance qui, sans que nous le sachions et même à l'encontre de notre volonté, se sert de notre libre action pour réaliser des fins qui ne font l'objet d'aucune représentation, est appelée destin, de même l'inconcevable qui, en dehors de la liberté et même à l'encontre de la liberté dans laquelle ce qui est uni dans la production cherche éternellement à se séparer, introduit dans la conscience l'objectif, répond à la notion obscure et mystérieuse de *génie*.

Le produit que nous postulons n'est pas autre chose qu'une création du génie ; ou, étant donné que le génie n'est possible que dans l'art, une *création artistique*.

Notre déduction est achevée, et il ne nous reste plus qu'à montrer, par une analyse aussi complète que possible, que toutes les caractéristiques de la production postulée sont d'ordre esthétique.

Que la production artistique repose sur une opposition d'activités, c'est ce que reconnaissent tous les artistes qui disent qu'ils sont poussés comme malgré eux à la création de leurs œuvres, qu'en créant ils ne font que satisfaire un besoin irrésistible de leur nature ; si en effet toute impulsion, quelle qu'elle soit, naît d'une contradiction, de telle sorte que, la contradiction posée, l'activité libre devient involontaire, l'impulsion artistique doit, elle aussi, naître d'un pareil sentiment de con-

tradiction interne. Cette contradiction, qui met en mouvement l'homme tout entier avec toutes ses forces, doit certainement être d'une nature telle qu'elle affecte la racine dernière, la plus profonde de toute son existence : son véritable en-soi. On dirait que, chez ces hommes exceptionnellement rares qui sont avant tout artistes, au sens le plus élevé du mot, l'invariable identité sur laquelle se trouve projetée toute l'existence s'est dépouillée du voile qui l'enveloppe chez les autres, pour agir sur les choses aussi directement qu'elle est affectée par elles. La contradiction entre le conscient et l'inconscient ne peut donc exister que dans l'action libre qui met en mouvement l'impulsion artistique, de même qu'il n'est donné qu'à l'art de pouvoir satisfaire nos aspirations infinies et de résorber en nous la dernière contradiction, la plus extrême.

De même qu'elle naît du sentiment d'une contradiction en apparence irréductible, la création artistique aboutit, de l'aveu de tous les artistes et de tous ceux qui partagent leur enthousiasme, au sentiment d'une harmonie *infinie,* et la preuve que ce sentiment qui accompagne l'achèvement de l'œuvre est en même temps une *émotion,* nous est fournie par le fait que l'artiste attribue son œuvre, non à lui-même, mais à une faveur gratuite de sa nature qui, après l'avoir mis impitoyablement en contradiction avec lui-même, le libère charitablement de cette douleur. De même en effet que l'artiste est poussé à la création malgré lui, malgré sa résistance intérieure (d'où, chez les anciens, des expressions comme *pati Deum*, etc. ; d'où, en général, la croyance à l'inspiration venant du dehors), de même l'objet s'introduit dans ses créations malgré lui, c'est-à-dire d'une façon purement objective. De même que l'homme sur lequel pèse la fatalité fait, non ce qu'il veut ou projette, mais ce qu'un destin incompréhensible dont il subit l'influence l'oblige à faire, de même l'artiste, aussi plein d'intentions qu'il soit, semble, en ce qui concerne l'élément objectif de ses créations, subir l'influence d'une puissance qui l'isole des autres hommes et l'oblige à dire ou à représenter des choses dans lesquelles il ne voit pas clair lui-même et qui ont une signification infinie. Or, comme cette coïncidence absolue des deux activités qui cherchent à se fuir échappe à toute explication ulté-

rieure et constitue tout simplement un *phénomène* qui, bien qu'inconcevable, n'en est pas moins réel, l'art constitue la seule éternelle révélation qui existe et le miracle qui, alors même qu'il ne se serait produit qu'une fois, aurait suffi à nous convaincre de l'absolue réalité de ce que l'art exprime.

Puisque l'œuvre d'art résulte du concours de deux activités totalement différentes, le génie ne représente ni l'une ni l'autre de ces activités, mais est au-dessus d'elles. Si nous cherchons dans l'une de ces deux activités, et notamment dans la consciente, ce qu'on appelle généralement *art* et ce qui n'en est qu'une partie, celle qui est accomplie consciemment et avec réflexion, celle qui peut être enseignée et apprise, qui est acquise grâce à la tradition et à l'exercice, c'est au contraire dans l'inconscient qui entre dans l'art que nous devons chercher ce qui ne peut être appris, ni acquis par l'exercice ou d'une autre façon quelconque, mais constitue un don inné, gratuit, naturel et ce que nous pouvons appeler d'un mot la *poésie* de l'art.

On le voit : ce serait poser une question tout à fait inutile que de demander laquelle de ces deux parties constitutives de l'art joue un rôle plus important que l'autre, car en fait chacune d'elles n'a aucune valeur en l'absence de l'autre et c'est seulement de leur union que résulte ce qu'il y a de plus élevé dans l'art. Bien qu'en effet ce qui ne peut être obtenu par l'exercice, mais nous est inné, soit généralement considéré comme le plus excellent, il n'en est pas moins vrai que les dieux ont fait dépendre l'épanouissement, le développement de cette force innée des efforts sérieux de l'homme, de son application et de sa réflexion, et cela à un point tel que la poésie elle-même, alors même qu'on en possède le don inné, ne produit sans le secours de l'art que des œuvres mortes, incapables de charmer l'esprit humain et qui, en raison de la force aveugle s'y manifestant, échappent à tout jugement, en même temps que l'intuition. Il serait plus juste de dire que l'art sans poésie peut plus que la poésie sans art, car rares sont les hommes qui soient totalement privés du don poétique, alors que très nombreux sont ceux qui sont tout à fait étrangers à l'art : et, d'autre part, l'étude attentive des idées des grands maîtres est capable de suppléer à l'absence de force subjective. Il est vrai qu'on

n'obtient ainsi qu'un semblant de poésie qui, par son caractère superficiel, diffère essentiellement de la profondeur insondable que le vrai artiste, tout en travaillant d'une façon réfléchie, met, comme malgré lui, dans ses œuvres, profondeur que ni lui ni les autres ne sont capables de pénétrer ; et nous ne parlons pas d'autres signes qui distinguent cette poésie apprise, comme par exemple, le grand rôle qui y est assigné au côté mécanique, la pauvreté de la forme dans laquelle elle se meut, etc., etc.

Il est donc tout à fait évident que, pas plus que la poésie ne peut se passer de l'art et l'art de la poésie, une œuvre parfaite n'est compatible avec l'existence isolée de l'une ou de l'autre ; que, par conséquent, étant donné que l'identité des deux ne peut être que primitive et ne saurait être réalisée par un acte de liberté, la perfection ne peut être atteinte que par le génie qui, pour cette raison, est pour l'esthétique ce que le *moi* est pour la philosophie, à savoir le réel absolu et suprême qui, sans jamais devenir objectif, est la cause de tout ce qui est objectif.

§ 2. — *Nature de l'œuvre d'art.*

a) L'œuvre d'art représente pour nous l'identité du conscient et de l'inconscient. Mais l'opposition de ces deux activités est une opposition *infinie* et elle est supprimée sans la moindre intervention de la liberté. Ce qui caractérise donc avant tout l'œuvre d'art, c'est une *infinitude inconsciente* (synthèse de la nature et de la liberté). En plus de ce que l'artiste met dans son œuvre avec une intention évidente, il semble y représenter une infinitude qu'aucune intelligence humaine n'est capable de développer. Pour nous faire comprendre au moyen d'un exemple, nous citerons la mythologie grecque qui contient incontestablement des significations et des symboles infinis pour toutes les idées nées chez un tel peuple et d'une façon telle qu'il est impossible de considérer comme intentionnelles toutes les inventions, ainsi que l'harmonie avec laquelle tout cela se trouve fondu en un ensemble unique. Il en est de même de toute œuvre d'art véritable, étant donné que chacune, comme si elle impliquait une infinité d'intentions, se prête à d'infinies

interprétations, sans qu'on puisse dire si cette infinitude est l'œuvre de l'artiste lui-même ou réside seulement dans l'œuvre. Par contre, dans les œuvres qui ne sont qu'un simulacre de l'art, l'intention et la règle se trouvent à la surface et elles paraissent tellement formées et limitées qu'elles ne sont pas autre chose que l'empreinte fidèle de l'activité consciente de l'artiste et, par conséquent, un simple objet pour la réflexion, et non pour l'intuition qui aime à se plonger dans ce qu'elle contemple et ne peut se reposer que dans l'infini.

b) Toute création artistique naissant du sentiment d'une contradiction infinie, c'est ce sentiment-là qui accompagne la réalisation de l'art et qui doit être en même temps un sentiment de satisfaction et se communiquer comme tel à l'œuvre. L'expression extérieure de l'œuvre d'art est donc celle du repos et de la calme grandeur, alors même qu'elle exprime la tension extrême de la douleur ou de la joie.

c) Toute création artistique naît d'une séparation infinie des deux activités, séparation qui existe dans toute création libre. Mais comme ces deux activités doivent être représentées dans l'œuvre comme étant unies, on se trouve en présence d'un Infini représenté d'une façon finie. Mais l'Infini représenté est Beauté. C'est donc la Beauté qui constitue la principale caractéristique de toute œuvre, celle qui comprend les deux précédentes. Bien qu'il existe des œuvres d'art sublimes et que, sous certains rapports, il y ait opposition entre le Beau et le Sublime (une scène de la nature, par exemple, pouvant être belle, sans être sublime, et inversement), cette opposition n'existe que par rapport à l'objet, mais non dans l'intuition du sujet, la différence entre l'œuvre belle et l'œuvre sublime reposant seulement sur le fait que là où il y a beauté, la contradiction infinie se trouve réduite dans l'objet même, tandis que dans le sublime, la contradiction, au lieu d'être supprimée dans l'objet lui-même, est portée à une hauteur où elle subit une réduction involontaire dans l'intuition, avec le même effet que lorsque la réduction s'effectue dans l'objet. Il est également facile de montrer que le Sublime repose sur la même contradiction que la Beauté, étant donné que chaque fois qu'on dit d'un objet qu'il est sublime, l'activité inconsciente accueille une

grandeur que l'inconsciente est incapable d'accueillir, ce qui déclenche, à l'intérieur du moi, une lutte qui ne peut finir que dans une intuition esthétique, réalisant entre les deux activités une harmonie inattendue, sauf que l'intuition qui, cette fois, n'est pas celle de l'artiste, mais celle du sujet qui contemple, est tout à fait involontaire ; le Sublime (à la différence du romanesque qui crée, lui aussi, dans l'imagination une contradiction, mais trop peu importante pour qu'il vaille la peine de la réduire) mettant en mouvement toutes les forces de l'âme pour résorber la contradiction qui est une menace pour toute l'existence intellectuelle.

Cette revue des principales caractéristiques de l'œuvre d'art suffit, pensons-nous, à mettre en lumière la *différence* qui la sépare de toutes les autres œuvres.

L'œuvre d'art diffère du produit naturel par le fait que l'être organique présente encore à l'état d'indivision ce que la production artistique représente après la division, mais réuni ; et par le fait que la production artistique naît, non de la conscience, mais de l'infinie contradiction qui est la condition de la création artistique. Le produit de la nature organique (s'il est vrai que la beauté résulte de la réduction d'une contradiction infinie) ne sera donc pas nécessairement *beau* et, lorsqu'il est beau, étant donné que ses conditions ne peuvent être pensées comme existant dans la nature, sa beauté ne peut par conséquent apparaître que comme étant purement accidentelle, ce qui explique l'intérêt tout à fait particulier qu'on porte à la beauté naturelle, dont on parle, non comme de la beauté en général, mais, justement et limitativement, comme de la beauté naturelle. Il en résulte, en ce qui concerne l'opinion d'après laquelle l'imitation de la nature devrait être le principe de l'art, que, loin que la nature, qui n'est belle qu'accidentellement, puisse servir de règle à l'art, c'est dans les produits les plus parfaits de l'art qu'il faut chercher le principe et la norme des jugements portant sur la beauté naturelle.

Il est facile de voir en quoi l'œuvre esthétique diffère des produits artistiques ordinaires : toute production esthétique est en effet absolument libre dans son principe, l'artiste y étant bien poussé par une contradiction, mais par une contradiction

qui réside dans ce qu'il y a de plus élevé dans sa nature, alors que toute autre production naît d'une contradiction qui est extérieure à son auteur et a une finalité également extérieure. C'est à cette indépendance par rapport à des fins extérieures que l'art doit son caractère sacré et sa pureté, grâce auxquels il reste loin de toute affinité non seulement avec l'agréable qu'exigent de l'art les hommes et les peuples encore plongés dans la barbarie, ou avec l'utile que ne peut exiger de l'art qu'une époque qui ne voit les plus hautes manifestations de l'esprit humain que dans les inventions économiques, mais même avec le domaine de la moralité et avec la science qui, de par son désintéressement, se rapproche pourtant le plus de l'art, et cette absence d'affinité avec la science tient à ce que celle-ci a sa fin en dehors d'elle et ne peut tout au plus servir que de moyen d'atteindre à l'art.

En ce qui concerne plus particulièrement les rapports de l'art et de la science, leurs tendances sont tellement opposées qu'alors même que la science remplirait sa tâche comme l'art a rempli la sienne, l'une et l'autre ne pourraient jamais se rencontrer, encore moins se fondre. Bien qu'en effet la science, dans sa plus haute fonction, poursuive la même tâche que l'art, cette tâche, étant donné la manière dont elle cherche à la résoudre, est pour la science une tâche infinie, de sorte qu'on peut dire que l'art est le prototype de la science et que là où il y a l'art, la science doit venir le rejoindre. C'est ce qui explique pourquoi la science ne connaît pas de génies ; par quoi nous ne voulons pas dire qu'un problème scientifique ne puisse être résolu généralement, mais seulement que le problème dont la solution a été trouvée par un génie, aurait pu tout aussi bien être résolu mécaniquement, comme, par exemple, le système de gravitation newtonien qui pouvait être une invention géniale et a réellement été tel lorsqu'il a été conçu pour la première fois parKépler, mais est devenu, grâce à Newton, une découverte purement scientifique. Seules les créations de l'art sont des créations de génie, car dans chaque tâche résolue par l'art réside une contradiction infinie qui, grâce à lui, se trouve réduite. Les créations de la science *peuvent* être des créations de génie, mais ne le sont pas nécessairement. C'est pourquoi le génie dans la science est un fait problématique : on peut toujours constater avec certi-

tude son absence, mais non sa présence. Il y a peu de signes permettant de conclure à l'intervention du génie dans la science. On peut toujours affirmer son absence là où un Tout, un système par exemple, s'est constitué progressivement, par juxtaposition de parties, pour ainsi dire. On peut, au contraire, affirmer l'intervention du génie là où l'idée du Tout a précédé les parties dont il se compose. Étant donné en effet que l'idée du Tout ne peut se dégager que pour autant qu'elle se trouve réalisée dans les parties et que, d'autre part, les parties ne sont possibles qu'en fonction du Tout, il semble qu'il y ait là une contradiction, et cette contradiction justement ne peut être réduite que par un acte de génie, c'est-à-dire par une coïncidence inattendue des activités consciente et inconsciente. Un autre cas où il est permis de soupçonner l'intervention du génie dans la science est celui où un savant a dit ou affirmé des choses dont la signification, étant donné l'époque où il a vécu ou ce qu'il a dit par ailleurs, devait nécessairement lui échapper, si bien qu'il a seulement exprimé avec une apparence de conscience ce qui, au fond, faisait partie de son inconscient.

Ce qui distingue le génie de tout ce qui n'est que simple talent ou simple habileté, c'est que seul il est capable de réduire des contradictions qui, sans lui, resteraient irréductibles. Dans tout ce que nous faisons, même dans nos accomplissements les plus communs et les plus quotidiens, notre activité consciente est toujours accompagnée d'une inconsciente ; mais seule la production ayant pour condition une opposition infinie entre les deux activités est une production esthétique et ne peut être réalisée que par le génie.

§ 3. — *Déductions.*

A présent que nous avons défini la nature et le caractère de l'œuvre d'art avec la précision que comportait le but de notre recherche, il nous reste à définir les rapports qui existent entre la philosophie de l'art et le système de la philosophie dans son ensemble.

1. Toute la philosophie part et ne peut partir que d'un principe qui, en tant que l'absolument identique, soit inobjectif. Mais

comment cet inobjectif peut-il parvenir à la conscience et être compris, ce qui est absolument nécessaire s'il est la condition de l'intelligibilité de toute la philosophie ? Qu'il ne puisse être formulé et exposé à l'aide de concepts, c'est ce qui va de soi. Il ne reste qu'à admettre qu'il ne peut être appréhendé que par l'intuition immédiate, ce qui est encore incompréhensible et, étant donné que son objet doit, d'après la définition que nous avons donnée plus haut, être tout à fait inobjectif, il apparaît même contradictoire en soi. Si, cependant, il y avait une intuition de ce genre, c'est-à-dire une intuition ayant pour objet l'absolument identique, ce qui n'est ni subjectif, ni objectif, et si on voulait invoquer, à l'appui de cette intuition qui ne peut être qu'intellectuelle, l'expérience immédiate, comment pourrait-elle devenir objective, c'est-à-dire comment pourrait-on obtenir la certitude qu'elle ne repose que sur une simple illusion subjective, si elle ne possédait pas une objectivité universelle et universellement reconnue ? C'est l'art qui constitue cette objectivité universellement reconnue et absolument indéniable de l'intuition intellectuelle. L'œuvre d'art reflète pour moi ce que rien d'autre ne saurait refléter, c'est-à-dire cet absolument identique qui se trouve cependant déjà divisé dans le *moi ;* donc ce qui, pour le philosophe, se trouve déjà divisé dès le premier acte de la conscience et est, de ce fait, inaccessible à toute autre intuition, l'art opère le miracle de le faire transparaître à travers ses créations.

Mais ce que la création esthétique rend objectif, ce n'est pas seulement le premier principe de la philosophie et la première intuition qui lui sert de point de départ, mais tout le mécanisme que la philosophie en déduit et sur lequel elle repose elle-même.

La philosophie part d'un dédoublement infini d'activités opposées ; mais toute création artistique repose sur le même dédoublement qui se trouve complètement supprimé dans chaque œuvre d'art. Quelle est donc cette miraculeuse puissance qui, d'après le philosophe, supprime dans l'intuition créatrice cette opposition infinie ? Nous n'avons pas pu décrire ce mécanisme d'une façon aussi complète qu'il l'aurait fallu pour le rendre intelligible, car seule la faculté artistique est à même de le

dévoiler. Il s'agit du même pouvoir de création que celui qui permet à l'art de réaliser l'impossible, à savoir de supprimer l'infinie opposition en créant une œuvre finie. Ce pouvoir n'est autre que ce que nous appelons pouvoir poétique, la force d'imagination qui, dans un cas comme dans l'autre, aussi bien dans les choses réelles que dans l'art, est capable de penser le contradictoire et d'en opérer la synthèse. Ce sont les mêmes produits qui, au delà de la conscience, nous apparaissent comme réels, et en deçà comme idéels, comme un monde artistique. Mais justement le fait que, toutes conditions étant égales d'ailleurs, l'origine du réel se trouve au delà et celle de l'idéel en deçà de la conscience, creuse entre eux un abîme à jamais infranchissable, un fossé qui doit rester éternellement béant.

Bien qu'en effet le monde réel provienne de la même opposition primitive que le monde de l'art, qui doit être pensé comme un grand Tout et ne représente dans toutes ses créations particulières que l'Infini qui est *Un*, il n'en reste pas moins qu'au delà de la conscience l'opposition dont nous parlons ne reste infinie que pour autant que l'Infini se trouve représenté, non par des objets particuliers, mais par la *totalité* du monde objectif, tandis que dans l'art l'infini trouve son expression dans toute création particulière. Si en effet la création esthétique part de la liberté et si c'est justement pour la liberté que cette opposition entre les activités consciente et inconsciente est absolue, il n'y a, à proprement parler, qu'une seule œuvre d'art qui peut bien exister à de nombreux et différents exemplaires, mais qui n'en est pas moins *Une*, alors même qu'elle n'existe pas encore sous sa forme primitive. Ce n'est pas une objection qu'on oppose à cette manière de voir, en disant qu'elle est incompatible avec la grande facilité avec laquelle on emploie le prédicat « œuvre d'art ». N'est pas une œuvre d'art ce qui ne représente pas directement, ou d'une façon tout au moins réfléchie, un Infini. Qualifierons-nous œuvres d'art, par exemple, des poésies qui, par leur nature, ne représentent que l'individuel et le particulier ? Si oui, nous devrons également appeler ainsi chaque épigramme qui n'exprime qu'une sensation instantanée, une impression fugitive, alors que les grands maîtres qui se sont exercés dans ce genre n'ont cherché

à exprimer l'objectivité que dans l'*ensemble* de leur œuvre et ne voyaient dans chacune d'elles qu'un moyen qui leur permettait de traduire les divers aspects de la vie, d'en faire refléter l'image par de multiples miroirs.

2. Si l'intuition esthétique n'est que l'intuition transcendantale devenue objective, il est clair que l'art est le seul organe vrai et éternel, en même temps que le seul document de la philosophie qui constitue un témoignage permanent de ce que la philosophie ne peut exprimer extérieurement, à savoir de l'inconscient dans l'action et la création, de son identité originelle avec le conscient. C'est pourquoi l'art est pour le philosophe la chose la plus sublime, celle qui lui découvre le sanctuaire où brûle, dans une union éternelle et originelle, en une seule flamme, ce qui, dans la vie et dans l'action, donc aussi bien dans la pensée, est éternellement séparé. La conception que le philosophe se fait artificiellement de la nature est pour l'art la conception naturelle et originelle. Ce que nous appelons nature est un poème dont la merveilleuse et mystérieuse écriture reste pour nous indéchiffrable. Mais si l'on pouvait résoudre l'énigme, on y découvrirait l'Odyssée de l'esprit qui, victime d'une remarquable illusion, se fuit, tout en se cherchant, car il n'apparaît à travers le monde que comme le sens à travers les mots, comme, à travers un brouillard mi-opaque, le monde de l'imagination auquel nous aspirons. Un beau tableau ne peut naître que parce que l'invisible paroi qui séparait le monde réel et le monde idéal tombe, ce qui découvre complètement les figures et les régions du monde de la fantaisie dont on ne voyait jusqu'alors que de vagues lueurs. La nature n'est alors pour l'artiste rien de plus que ce qu'elle est pour le philosophe, à savoir le monde idéal apparaissant avec toutes sortes de limitations, ou le reflet imparfait d'un monde qui existe, non en dehors de lui, mais en lui.

Quant à la question de savoir d'où vient cette affinité de la philosophie et de l'art, malgré leur opposition, nous croyons y avoir suffisamment répondu dans ce qui précède.

Aussi terminerons-nous par la remarque suivante : Un système est complet, lorsqu'il se trouve ramené à son point de départ. Et tel est en effet le cas de notre système. Car c'est

justement cette raison première de toute harmonie du subjectif et de l'objectif qui, dans son identité originelle, ne pouvait être appréhendée que par l'intuition intellectuelle, c'est cette harmonie, disons-nous, que l'œuvre d'art fait émerger du domaine subjectif pour l'objectiver totalement, de telle sorte que notre objet, le moi lui-même, est peu à peu ramené au point où nous nous trouvions en commençant.

Mais si c'est l'art seul qui est capable d'objectiver d'une façon complète et évidente pour tous ce que le philosophe n'est à même d'exprimer que subjectivement, on peut s'attendre (et c'est une conclusion de plus à formuler) à ce que la philosophie, qui, dans l'enfance de la science, était née de la poésie et avait été nourrie par elle et, avec la philosophie, toutes les sciences qui lui doivent leur perfection, refluent après leur achèvement, comme autant de courants isolés, vers l'océan commun d'où elles ont émergé. Quant au terme intermédiaire qui doit faciliter le retour de la science à la poésie, il n'est pas difficile de le deviner, car il a existé dans la mythologie, avant que se fût produite cette séparation qui nous paraît aujourd'hui irréductible[1]. Mais comment une nouvelle mythologie peut-elle surgir qui ne soit pas l'invention d'un seul poète, mais d'une génération représentant pour ainsi dire un seul poète, c'est là un problème dont on peut attendre la solution dans un avenir impossible à prévoir, cette solution devant être telle que la feront les futures destinées du monde et le cours ultérieur de l'histoire.

FIN

DU

SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL

(*EXTRAITS*)

1. On trouvera un développement plus complet de cette idée dans notre « Philosophie de la Mythologie ». (*Une traduction française de cet ouvrage paraît également chez le même éditeur. — N. d. T.)*

PHILOSOPHIE ET RELIGION (1804)

(Tome VI, pp. 14-70.)

Introduction.

Il y eut un temps où la religion, séparée de la croyance populaire, était conservée dans les mystères comme un feu sacré et où la philosophie avait avec elle un sanctuaire commun. Une légende très répandue dans l'antiquité attribue aux philosophes l'institution des mystères, et les plus éminents parmi les philosophes ultérieurs, Platon principalement, faisaient remonter aux mystères leurs divines doctrines. La philosophie avait alors encore le courage et le droit de s'occuper des seules grandes questions qui vaillent la peine d'être traitées philosophiquement, qui vaillent la peine qu'on se détourne pour elles de la connaissance courante, qu'on s'élève au-dessus d'elle.

Plus tard, les mystères, devenus publics, ont perdu leur pureté, du fait de l'introduction d'éléments étrangers faisant partie des croyances populaires. Après quoi, la philosophie, pour sauvegarder sa propre pureté, se vit obligée de se séparer de la religion et de s'y opposer, en devenant ésotérique. La religion, à l'encontre de sa nature primitive, s'était mêlée au réel ; devenue une extériorité, elle se vit en outre obligée de se transformer par la suite en une puissance extérieure ; ayant perdu elle-même tout libre élan vers la source première de la vérité, elle crut également devoir étouffer tout libre élan vers la même source en dehors d'elle.

Dès lors la philosophie se vit retirer peu à peu par la religion toutes les questions qu'elle avait traitées dans l'antiquité et se trouva réduite à celles qui n'avaient pour la raison aucune valeur. Mais les sublimes doctrines que la religion s'était appropriées en les retirant du ressort de la philosophie, perdirent, en plus de leurs rapports avec la source originelle, toute signification ; par le fait même elles se trouvèrent placées sur un tout autre terrain que celui sur lequel elles étaient nées et ont complètement changé de nature.

Un faux accord entre la philosophie et la religion a pu naître, pour masquer leur opposition, du fait que celle-là s'est elle-même abaissée au point de traiter les produits de la raison, les Idées, comme des concepts de l'entendement et au moyen de ceux-ci. Cet état de la science est connu sous le nom de dogmatisme ; à ce stade, la philosophie s'était certes acquis une large et honorable existence dans le monde, mais en sacrifiant totalement son caractère.

A mesure qu'on soumettait à une analyse et à une critique de plus en plus approfondies le mode de connaissance du dogmatisme, on se rendait de plus en plus compte qu'il n'était applicable qu'aux objets d'expérience et aux choses finies, mais que les choses de la raison et du monde supra-sensible échappaient complètement à sa compétence. Et puisqu'il était reconnu et même confirmé comme la seule connaissance possible, il fut inévitable que, plus sa nullité apparaissait, plus grande devînt la valeur qu'on attachait à son opposé, la *foi :* ainsi, tout ce qui, dans la philosophie, était vraiment philosophique, fut transféré à cette dernière.

Il ne serait pas difficile de citer des preuves : je rappellerai seulement que, d'une façon générale, cette époque a été suffisamment marquée par Kant.

Les derniers échos de l'ancienne, de la vraie philosophie ont été recueillis par Spinoza ; je veux dire par là qu'il a ramené la philosophie aux seuls objets qui soient de son ressort, bien qu'en présence d'un système en vigueur, il n'ait pas pu éviter de donner au sien l'apparence et la couleur plus voyante d'un autre dogmatisme.

En dehors de la théorie de l'Absolu, les vrais mystères de la

philosophie ont pour principal, sinon pour unique objet, celle de la naissance éternelle des choses et de leurs rapports avec Dieu, c'est sur cette théorie, dont elle est la conséquence, qu'est fondée toute l'éthique, en tant que théorie de la vie bienheureuse, tout comme dans les doctrines sacrées d'ailleurs.

A cette théorie, séparée de l'ensemble de la philosophie, on peut, non sans raison, donner le nom de philosophie de la nature.

Cette théorie qui, selon son concept, veut être purement et uniquement spéculative, devait, comme on pouvait s'y attendre, devenir l'objet de jugements contradictoires au point de se neutraliser les uns les autres. De même en effet qu'on peut opposer à une manière de voir partielle une autre manière de voir partielle, on peut opposer à une conception embrassant l'univers entier toutes les unilatéralités possibles. Mais ce qui est inadmissible, c'est que, tout en reconnaissant l'universalité de cette conception, on déclare qu'elle doit être complétée par la foi ; ceci est en opposition flagrante avec son concept et l'annihile même, car son essence consiste justement en ce qu'elle possède à l'état de clair-savoir et de connaissance intuitive ce que la non-philosophie croit devoir appréhender par la foi.

Une pareille intention, qui anime l'ouvrage de M. Eschenmayer : *La philosophie dans son passage à la non-philosophie*, serait donc tout à fait incompréhensible, s'il n'en ressortait pas de toute évidence que son éminent auteur, partisan de la connaissance spéculative, ne possède pas une idée bien claire des questions qu'il propose de soumettre au ressort de la foi ; sans quoi il ne chercherait pas un refuge dans cette dernière. Il faudrait en effet plaindre le philosophe qui ne posséderait pas sur ces questions, grâce à la connaissance, des idées plus claires que celles que M. Eschenmayer attend de la foi.

Les arguments qu'il utilise, en dehors de celui qui concerne l'impossibilité de résoudre d'une façon satisfaisante certaines questions par la philosophie, ne prouvent rien, car si la foi pouvait être prouvée et démontrée, elle cesserait d'être foi, ce qui mettrait l'auteur en contradiction avec lui-même. Si, en effet, la connaissance, selon lui, s'éteint dans l'Absolu, tout rapport idéal avec celui-ci, dépassant ce point, n'est possible

qu'à la faveur d'une réapparition de la différence. De deux choses l'une : ou l'extinction dont il parle était vraiment parfaite et la connaissance, par conséquent absolue, comportait la suppression de tout malaise résultant du conflit entre le sujet et l'objet, ou bien c'est le contraire qui est arrivé. Dans ce dernier cas, la connaissance dont il s'agit n'était pas une connaissance fondée sur la raison, et il est impossible d'en conclure au caractère insatisfaisant du vraiment absolu. Quant au premier cas, on peut dire qu'aucune puissance supérieure, foi ou intuition, ne saurait rien donner de plus parfait et de meilleur que ce qui était déjà contenu dans la connaissance ; ce qu'on opposerait à celle-ci sous un nom ou sous un autre serait ou une conception particulière du rapport général avec l'Absolu dont la connaissance rationnelle suffit cependant à nous donner une idée absolument adéquate, ou bien, au lieu d'une véritable élévation à une puissance supérieure, un retour de la plus haute unité de la connaissance à une connaissance différenciée.

En fait, et d'après la plupart des descriptions, la supériorité qu'on attribue au sentiment ou à l'intuition religieuse par rapport à la connaissance rationnelle ne tient qu'au reste de la différenciation qui subsiste dans celle-là et disparaît complètement dans celle-ci. Chacun de nous, alors même qu'il est engagé à fond dans la finitude, est pour ainsi dire poussé par la nature à chercher un Absolu, mais dès qu'il veut le fixer en le soumettant à la réflexion, il disparaît. L'Absolu plane éternellement autour de lui, mais, comme Fichte l'a dit fort bien, il n'est là que lorsqu'on ne l'a pas, et dès qu'on l'a il disparaît. Il n'apparaît à l'âme qu'aux rares moments de cette recherche où une harmonie inattendue s'établit entre l'activité subjective et cette objectivité, harmonie qui, justement parce qu'inattendue, a, sur la connaissance libre, sobre et fondée sur la raison, l'avantage d'apparaître comme une heureuse illumination ou révélation. Mais l'harmonie à peine établie, la réflexion peut survenir, et le charme disparaît. La religion, sous cet aspect fugitif, n'est ainsi qu'une simple apparition de Dieu dans l'âme, tant que celle-ci se trouve encore dans la sphère de la réflexion et du dédoublement ; par contre, la philosophie est une manifes-

tation plus élevée et, pour ainsi dire, plus calme de l'esprit ; elle demeure en effet toujours dans l'Absolu, sans craindre le danger qu'il puisse lui échapper, puisqu'elle se tient elle-même dans une région qui dépasse la réflexion et la domine.

Ayant dit d'une façon suffisamment claire ce que je pense des rapports de la philosophie et de la foi, j'aborde les questions que le dogmatisme et la non-philosophie ont cru pouvoir s'approprier et que je revendique comme étant uniquement du ressort de la philosophie et de la raison.

On verra, en lisant les chapitres qui suivent, quelles sont ces questions et comment je les entends.

Il serait tout à fait conforme à l'intention des croyants de laisser en dehors de la philosophie une place vide que l'âme puisse remplir par la foi et la piété, de poser, au-dessus de l'Absolu et de l'Éternel, Dieu comme l'Absolu à la puissance infinie. Or, il est évident qu'il ne peut rien y avoir au-dessus de l'Absolu et que cette idée est exclusive de toute limitation, non d'une façon accidentelle, mais en vertu de sa nature même. En effet, Dieu serait lui aussi absolu et éternel ; or l'Absolu ne peut différer de l'Absolu, ni l'Éternel de l'Éternel, car ce ne sont pas là des notions génériques. Il en résulte donc nécessairement que pour celui qui met au-dessus de l'Absolu de la raison un autre Absolu, en tant que Dieu, le premier n'est pas le vrai Absolu : il commet une erreur en lui laissant cette dénomination qui ne peut s'appliquer qu'à un seul concept.

Que contient donc l'idée de l'Absolu dans la conception de ceux qui le considèrent bien comme absolu, mais se refusent à y reconnaître Dieu ?

Ceux qui veulent arriver à l'idée de l'Absolu d'après les descriptions qu'en donne le philosophe tombent à peu près inévitablement dans l'erreur que nous venons de signaler, puisqu'ils n'en obtiennent ainsi qu'une connaissance conditionnée, et qu'une connaissance conditionnée de l'inconditionné est impossible. Au contraire toute description de cette idée ne peut être faite que dans des termes par lesquels on l'oppose au non-absolu ; autrement dit, toute description ne peut être que

négative, sans jamais nous mettre en présence de *l'Absolu lui-même*, dans son essentialité.

C'est ainsi, par exemple, que le non-absolu est défini comme ce dont le concept n'est pas adéquat à l'être ; car il est non-absolu, conditionné, du fait même que l'être, la réalité ne découlent pas de la pensée, mais que, pour qu'il soit posé, le concept doit être complété par quelque chose qui n'est pas déterminé pour la pensée.

C'est ainsi encore que le non-absolu est défini comme ce où le particulier est déterminé non par le général, mais par quelque chose qui lui est extérieur, et affecte de ce fait avec le général des rapports irrationnels.

Il serait possible de suivre cette opposition à travers tous les autres concepts intellectuels. Lorsque le philosophe décrit l'Absolu en niant les différences qui existent dans l'inabsolu, ceux qui veulent recevoir cette idée du dehors interprètent sa description de la façon bien connue, à savoir en considérant l'opposition inhérente à la réflexion et toutes les différences possibles inhérentes au monde phénoménal comme le point de départ de la philosophie et en voyant dans l'Absolu le *produit* opérant la réduction de ces oppositions et différences, l'Absolu, d'après eux, étant posé non pour lui-même, c'est-à-dire comme tel, mais comme un principe d'identification et d'indifférenciation. Ils interprètent encore le procédé du philosophe d'une façon plus grossière, en se représentant celui-ci comme tenant dans une main l'idéal ou subjectif, dans l'autre le réel ou objectif, les frappant et les frottant l'un contre l'autre, le produit de ce frottement n'étant autre que l'Absolu. On a beau leur répéter mille et mille fois : il n'existe pour nous ni subjectif ni objectif, et c'est seulement en tant que *négation* de ces oppositions que l'Absolu est pour nous l'identité absolue ; — ils ne comprennent pas et s'en tiennent à la seule chose qui leur soit compréhensible : aux combinaisons et à leurs produits. De même qu'ils ne comprennent pas que cette description de l'Absolu comme de l'identité de toutes les oppositions est purement négative, ils ne se rendent pas compte que, pour le philosophe, la connaissance de l'Absolu exige tout autre chose, et qu'il considère lui-même cette description comme tout à fait

insuffisante à ce point de vue. Partant de leurs notions psychologiques, ils voient de même dans l'intuition intellectuelle une simple intuition par le sens interne de l'identité qui se serait réalisée spontanément ; conception purement empirique, étant donné que l'intuition intellectuelle représente l'en-soi-même de l'âme et n'est appelée intuition que parce que l'essence de l'âme qui ne fait qu'un avec l'Absolu ne peut avoir avec lui que des rapports directs.

Ce qui leur échappe également, c'est que toutes les formes sous lesquelles l'Absolu peut être exprimé et est effectivement exprimé se réduisent à trois formes, seules possibles qui résident dans la réflexion et trouvent leur expression dans les trois formes du syllogisme, et que la *connaissance intuitive immédiate* dépasse infiniment toute détermination par un concept.

La première forme sous laquelle est posé l'Absolu est la forme catégorique : elle peut s'exprimer dans la réflexion d'une façon purement négative, par un ni... ni ; il est clair qu'elle ne peut donner lieu à aucune connaissance positive et que ce vide ne se trouve comblé que grâce à l'intervention de l'intuition productive qui introduit un élément positif dans ce ni... ni.

L'autre forme sous laquelle l'Absolu se présente à la réflexion est l'hypothétique : s'il y a un sujet et un objet, l'Absolu constitue la même essence des deux. L'identité constitue le prédicat de cette essence commune (de cet en-soi commun) à l'un et à l'autre et qui n'est elle-même ni subjective ni objective, ni ce qui lie ni ce qui est lié. S'il en était autrement, l'identité serait un simple concept de relation, alors qu'elle en diffère justement par le fait qu'elle est définie comme une identité *absolue,* c'est-à-dire comme une identité inhérente à l'*essence* dont nous avons parlé mais à cette essence en soi, et non par rapport aux contraires qu'elle relie entre eux. L'identité, qui, sous la première forme, était négative et ne déterminait l'Absolu que d'une façon formelle, devient positive sous cette deuxième forme, sous la forme hypothétique, et détermine l'Absolu d'une façon qualitative. Mais si l'on trouve que cette détermination se rattache, elle aussi, à la réflexion, puisqu'elle supprime l'opposition par l'affirmation, comme la première la supprimait par la simple négation, on a parfaitement raison ; je deman-

derai seulement s'il y a une autre détermination quelconque dont on ne puisse en dire autant. On a assez souvent reproché à Spinoza son concept de substance et on l'a, en conséquence, traité de dogmatique ; en effet, chez lui aussi on laissait de côté la proposition dans laquelle il décrivait d'une façon si claire la seule connaissance directe de l'Absolu *(mens nostra, quatenus se sub aeternitatis specie cognoscit, quatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi)* ; on prétendait également, à l'aide de ses définitions et descriptions arriver à la connaissance de ce que, de tous les objets possibles, on ne peut avoir qu'une connaissance directe. En est-il autrement des concepts d'Infinité, d'Indivisibilité, de Simplicité ou de tous les autres dont nous disposons que de celui de Substance ? Évidemment non, puisqu'ils montrent par leur structure même que ce qu'ils sont destinés à exprimer constitue pour la réflexion quelque chose de négatif.

La troisième forme sous laquelle la réflexion aime à exprimer l'Absolu et qui nous est principalement connue par Spinoza, est la forme disjonctive. Il n'existe qu'Un, mais cet *Un* peut, exactement de la même façon, être considéré tantôt comme tout à fait réel, tantôt comme tout à fait idéal : cette forme résulte de la combinaison des deux premières, car cet Un qui peut, non simultanément, mais à titre égal, être considéré tantôt comme idéal, tantôt comme réel, n'est, pour cette raison même, *ni* l'un *ni* l'autre (d'après la première forme) et constitue cependant l'essence commune de l'un et de l'autre (deuxième forme), puisque, indépendant de l'un et de l'autre, il peut être envisagé tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre des deux attributs.

C'est cette forme d'expression de l'Absolu qui avait joué dans la philosophie un rôle prédominant. Lorsqu'en effet les inventeurs de la preuve dite ontologique de Dieu déclarent qu'il est l'Un chez lequel la pensée implique l'être et l'idée, la réalité et l'idéal, ils n'entendent pas par là qu'il y ait chez lui une liaison entre le réel et l'idéal, qu'il soit par conséquent *à la fois* l'un et l'autre ; ils entendent dire, au contraire : Dieu, l'absolument idéal est, *comme* tel, et sans aucune médiation, l'absolument réel ; d'après eux, Dieu ne serait pas un *mélange* de l'idéal et du réel, mais serait l'un et l'autre en soi et *entièrement.*

Cette identité, non médiatisée, mais tout à fait immédiate, non extérieure, mais intérieure, du réel et de l'idéal, a nécessairement échappé à ceux auxquels était inaccessible la sphère scientifique supérieure, ouverte seulement à ceux qui ont fait le premier pas, en reconnaissant que l'absolument idéal est aussi, et cela *sans être intégré par le réel, en soi*, l'absolument réel.

La polémique contre l'identité absolue de la pensée et de l'être, comme expression de l'Absoluité, a revêtu un caractère tout à fait particulier chez ceux qui, en philosophie, ne font pas un seul pas sans s'appuyer à des concepts intellectuels, qui sont même incapables de s'exprimer autrement qu'à l'aide de ces concepts et qui, lorsqu'ils veulent donner une description de l'Absolu, sont incapables d'en trouver une autre que celle qui existe déjà chez Spinoza et d'après laquelle l'Absolu serait ce qui existe uniquement pour lui-même, qui a toute la raison de son être en lui-même, etc. Toutes ces discussions au sujet des définitions de l'Absolu ne sont que de la logomachie vide ; elles peuvent bien impressionner les naïfs, mais ne peuvent rien contre la chose elle-même.

C'est que toutes les formes dont on se sert pour exprimer l'Absolu n'expriment que la manière dont il se présente à la réflexion, et là-dessus tout le monde est d'accord. Mais son essence même qui, en tant qu'idéale, est aussi immédiatement réelle, aucune explication ne saurait la faire connaître : elle ne peut être connue que par intuition. Seul ce qui est composé peut encore être connu par description ; le simple ne peut être appréhendé que par l'intuition. On aura beau décrire la lumière (et rien ne serait plus correct), dans ses rapports avec la nature, comme un élément idéal qui, comme tel, est en même temps réel, jamais on ne fera connaître, par cette description, à un aveugle-né ce qu'est la lumière ; de même une description de l'Absolu, comme étant l'opposé du Fini (et on ne saurait guère le décrire autrement) ne pourra jamais procurer au spirituellement aveugle l'intuition de la véritable *essence* de l'Absolu.

Comme on ne peut attribuer à cette intuition une valeur universelle, semblable à celle d'une figure géométrique, puisqu'elle est particulière à chaque âme, tout comme la lumière est particulière à chaque œil, on se trouve ici en présence d'une

révélation purement individuelle et, cependant, aussi universellement valable que la lumière pour le sens empirique de la vue.

Le seul organe adapté à un objet tel que l'Absolu est un mode de connaissance également absolu qui n'entre pas dans l'âme comme une acquisition extérieure, mais fait partie de sa substance, de son côté éternel. De même, en effet, que l'essence de Dieu est une idéalité absolue, ne pouvant faire l'objet que d'une connaissance immédiate et étant, comme telle, idéalité absolue, de même l'essence de l'âme se confond avec la connaissance de l'absolument réel, c'est-à-dire de Dieu. Aussi bien, en ce qui concerne l'homme, la philosophie vise-t-elle moins à lui donner quelque chose qu'à l'écarter autant que possible de tout le côté accidentel dont il est redevable à son corps, au monde phénoménal, à la vie des sens, pour le ramener à sa source originelle. C'est pourquoi aussi toute initiation à la philosophie non précédée de cette purification ne peut-elle être que négative, elle ne peut que révéler le néant de toutes les oppositions finies et conduire indirectement l'âme à l'intuition de l'Infini. Ayant atteint ce but, elle renonce spontanément à ces descriptions purement négatives de l'Absoluité dont l'aide lui devient tout à fait inutile.

Dans tous les systèmes dogmatiques, de même que dans le criticisme et l'idéalisme de la *Wissenschaftslehre*, il est question d'une réalité de l'Absolu, *extérieure à l'idéalité et indépendante d'elle*. Cette manière de voir rend la connaissance de l'Absolu impossible ; car on se trouve ici en présence d'une contradiction qui a trouvé son expression la plus accusée dans la *Wissenschaftslehre* et qui consiste en ce que l'*en-soi* devient, grâce à la connaissance, un produit de l'âme, donc un *simple* noumène, et cesse d'être *en-soi*.

A ceux qui admettent une connaissance purement médiate de l'Absolu (quelle que soit la nature de la médiation qui intervient ici), l'Absolu du philosophe peut paraître seulement comme quelque chose d'accepté uniquement pour pouvoir philosopher ; alors que c'est le contraire qui est vrai, puisqu'on ne peut commencer et qu'on n'a commencé à philosopher que lorsque l'idée de l'Absolu est devenue vivante. Le vrai ne peut être connu que grâce à sa vérité, l'évident que grâce à son

évidence ; or, la vérité et l'évidence sont d'une clarté qu'elles ne doivent qu'à elles-mêmes et doivent par conséquent être absolues et représenter l'essence même de Dieu. Avant que ceci fût reconnu, il ne fut pas même possible de concevoir l'idée de cette évidence supérieure qu'on recherche dans la philosophie et c'est lorsque le mot et le nom de philosophie sont parvenus jusqu'à ceux qu'aucun mobile intérieur ne poussait à philosopher, qu'ils ont essayé, eux aussi, de le faire sans cette connaissance préalable dont nous parlons et dont la source première est également celle de la philosophie.

Mais qu'on se rende compte de l'évidence qui réside dans l'idée de l'Absolu, et rien qu'en elle, et que le langage humain est impuissant à décrire, on ne manquera pas alors de s'apercevoir que toutes les tentatives de la faire dépendre de la foi, du sentiment, de l'aspiration, bref du côté purement individuel de l'individu, sont condamnées à rester stériles et ne réussissent qu'à supprimer cette évidence qu'elles avaient pour but de faire connaître.

De l'origine des choses finies et de leurs rapports avec l'Absolu.

Avant de traiter cette question, je crois devoir dissiper certains doutes et certains obstacles auxquels on se heurte en l'abordant.

Nous commençons par postuler l'intuition intellectuelle, sans laquelle tout ce qui suit resterait incompréhensible. Avec la même certitude qui nous fait affirmer qu'elle est exempte de différences et de variété, nous affirmons que quiconque veut exprimer ce qu'il y a reconnu, ne peut y arriver qu'en disant qu'elle est *absoluité pure, sans aucune autre détermination.* Nous prions ceux qui l'expriment ainsi de ne plus jamais perdre de vue cette absoluité pure, sans aucune détermination.

Cette connaissance est la seule dont on puisse dire qu'elle est la *première,* toute autre n'en étant que la conséquence et, de ce fait, particulière par rapport à elle.

De même qu'il est certain que cet objet de l'intuition intellectuelle, pour lequel nous n'avons pas d'autre nom qu'*Absoluité,* est vraiment Absoluité, il est certain qu'aucun autre être ne

peut lui être adhérent que celui impliqué dans son concept (s'il n'en était pas ainsi, il devrait être déterminé par autre chose, ce qui est impossible) ; il n'est donc pas, généralement parlant, *réel*, mais, en soi-même, *idéal*. Mais aussi éternelle que l'absolument idéal est la *forme éternelle* : ce n'est pas l'absolument idéal qui est subordonné à la forme, car il est comme tel en dehors de toute forme, étant l'Absolu ; mais c'est cette forme qui lui est subordonnée, puisqu'il la précède, sinon dans le temps, par son concept. Cette forme veut que l'absolument idéal soit aussi, comme tel et directement, donc sans sortir de son idéalité, le *réel*.

Ce réel est donc une simple conséquence de la forme, de même que la forme est une conséquence calme et tranquille de l'Idéal, de l'absolument simple. L'Idéal ne se confond pas avec le *réel*, car le réel, s'il est toujours *le même* quant à son essence, n'en varie pas moins éternellement quant à sa détermination idéelle ; il n'est pas non plus simple dans le même sens que l'idéal, car il est l'Idéal représenté dans le réel, bien que l'un et l'autre y soient unis d'une façon indifférenciable.

Le simple ou l'essence ne sont pas davantage la cause, la raison *réelle* de la forme, car de l'essence à la forme le passage est aussi peu possible que de l'idée du cercle à la forme représentée par l'égale distance de tous les points de la ligne par rapport à un centre. Aucune succession n'a lieu dans cette région, mais tout y existe pour ainsi dire d'emblée, bien qu'au point de vue idéal l'un y découle de l'autre. La vérité fondamentale est celle-ci : il n'existe pas de réel en soi, mais seulement un réel déterminé par un idéal. C'est donc l'idéal qui est l'antécédent absolu. Mais s'il est certain que l'idéal est l'antécédent, il est non moins certain que *la forme de la détermination du réel par l'idéal vient immédiatement après*, le réel lui-même ne venant qu'en *troisième lieu*.

Si donc l'on veut appeler *absoluité* cette essence absolument simple, Dieu ou l'Absolu, dont la forme ne serait que le côté relatif ou différencié, et parce que l'absoluité, d'après sa signification primitive, se rapporte à la forme et est elle-même forme, nous n'avons pas grand'chose à y objecter. Mais s'il en est ainsi, Dieu ne saurait plus être décrit comme objet de simple

pressentiment ou sentiment. Car du fait que la forme, détermination du réel par l'idéal, entre pour ainsi dire dans l'âme en tant que connaissance et par la connaissance, l'essence devient l'en-soi-même de l'âme, de sorte que celle-ci, se contemplant sous la forme de l'éternité, contemple l'essence elle-même.

Nous avons donc, après ce qui précède, à faire les distinctions suivantes : l'absolument idéal, qui plane éternellement au-dessus de toute réalité, qui ne sort jamais de son éternité : c'est, d'après la dénomination proposée, Dieu ; l'absolument réel, qui ne peut être la vraie réalité de l'idéal, sans être un autre Absolu, un Absolu sous une autre forme; ce qui sert de médiation entre les deux, l'Absoluité ou la forme. Pour autant que, grâce à celle-ci, l'idéal s'objective dans le réel comme image indépendante, la forme peut être décrite comme la connaissance de l'idéal par soi-même ; cette connaissance devant cependant être considérée, non comme un simple attribut ou accident de l'absolument idéal, mais comme étant elle-même un Absolu, car l'Absolu ne peut pas servir de fond idéal à ce qui n'est pas aussi absolu que lui-même ; et, pour la même raison, ce *dans quoi* l'idéal se reconnaît, c'est-à-dire le réel, doit être, lui aussi, un Absolu indépendant, ne se confondant pas avec l'idéal, qui subsiste dans toute sa pureté et sa claire identité.

Cette connaissance de l'Absoluité par elle-même a été comprise comme résultant d'une sortie de l'Absoluité d'elle-même, de son auto-division ou auto-différenciation, malentendu qu'il importe de dissiper, avant qu'on puisse espérer trouver une réponse à la première question, sans risquer cette fois d'être mal compris.

« Sans doute, dit un de mes contradicteurs (Eschenmayer), tout le Fini et tout l'Infini sont de simples modifications de l'éternel, mais qu'est-ce qui détermine ces modifications, qu'est-ce qui produit cette différenciation ? Si c'est l'identité absolue qui est le facteur déterminant, elle se trouve troublée de ce fait ; si le facteur déterminant est en dehors de l'identité absolue, son contraire ne peut être autrement qu'absolu. Pour l'identité absolue, se connaître soi-même, sortir de soi-même, se différencier ne sont qu'une seule et même chose. »

Sans nous arrêter à la confusion, qui est ici évidente, entre

deux questions tout à fait distinctes, celle de la possibilité de la connaissance de l'Absoluité par elle-même et celle de la naissance des différences réelles dont elle est la source (qui exigent, pour être comprises, tout autre chose), nous ne nous occuperons que de la question de savoir dans quelle mesure cette connaissance de soi-même signifie une sortie de l'identité. En d'autres termes, l'identité, en tant que prédicat de l'Absolu, se trouve-t-elle supprimée, par le fait et pour autant que se trouve ainsi posée une différence entre les côtés subjectif et objectif de la connaissance? Mais l'identité ne sert de prédicat qu'à l'absolument idéal qui, dans sa pure identité, ne se trouve pas supprimé par le fait qu'il s'objective dans une image réelle, pas plus qu'il ne peut se trouver en opposition avec cette image, étant donné que, d'après ce que nous avons dit plus haut, il ne se confond pas avec elle et n'est pas *à la fois* sujet et objet. Ou bien parle-t-on de sortie de soi-même, parce qu'on considère cette connaissance de soi-même comme un acte qu'on ne peut concevoir autrement que comme étant suivi d'une modification ou comme un passage de l'essence à la forme? Cette dernière éventualité n'existe pas, car la forme est aussi éternelle que l'essence et en est aussi inséparable que l'Absoluité l'est de l'idée de Dieu. Quant à la première éventualité, elle est également impossible, parce que la forme constitue une expression *tout à fait directe* de l'idéal absolu, en dehors de tout acte ou de toute activité de celui-ci (lorsque nous la désignons comme un acte, c'est uniquement parce que nous l'envisageons à l'échelle humaine); de même en effet que la lumière émane du soleil en dehors de tout mouvement de celui-ci, la forme émane de l'essence; seul, pourrait, dans une certaine mesure, en définir la nature celui qui trouverait un terme traduisant une activité qui serait en même temps le repos le plus complet. La raison du malentendu réside en ce que le concept d'une conséquence réelle, avec lequel on confond celui de la modification de la source de cette conséquence, a été étendu à des conditions qui, par leur nature, ne peuvent être que celles d'une succession purement idéale.

Mais comment peut-on voir dans cette connaissance de soi-même comme une auto-division de l'Absolu? Est-ce en consi-

dérant l'Absolu comme une plante qui se propagerait au moyen de provins, une partie de son essence devenant le sujet, une autre l'objet ? Celui qui se représenterait les choses ainsi montrerait qu'il ignore jusqu'aux premières propositions du premier exposé de cette théorie. Où se trouverait-elle donc, cette division ? Serait-ce dans le sujet ? Mais celui-ci reste dans toute son intégrité, comme l'absolument idéal. Serait-ce dans l'objet ? Mais celui-ci est également l'Absolu total. Ou, pour employer une expression figurée dont on s'est souvent servi pour caractériser cette situation, l'objet se diviserait-il du fait qu'il se trouve devant son propre reflet ? Une de ses parties serait-elle en lui-même, l'autre dans le reflet, ou bien ne saurait-on pas plutôt concevoir une identité plus complète que celle qui existe entre un objet et son image, bien qu'ils ne puissent jamais se confondre ?

On pourrait enfin, pour démontrer cette différenciation de l'identité absolue par la connaissance qu'elle prend d'elle-même, raisonner ainsi : « L'identité absolue elle-même, pensée comme le Subjectif, est simplicité pure, ne comportant aucune différenciation ; aussi devient-elle non-identité dans l'Objectif, ou le réel, comme dans son contraire. » Ceci étant admis, l'en-soi reste ici encore exempt de toute différenciation ; seul ce *dans quoi* il s'objective est différencié, et non lui-même. Mais en ce qui concerne cette différenciation elle-même, elle ne pourrait consister que dans l'objectivation d'une seule et mêm identité sous des formes différentes ; mais étant donné que, dans ces formes, le général, l'Absoluité sont tellement fondus avec le particulier, elles ne peuvent être que des *Idées*. Mais les Idées ne renferment que de simples possibilités de différences, aucune différence réelle, car chaque Idée est un univers en soi, et toutes les Idées ne sont qu'Une Idée. Si donc la différenciation de l'Absolu par la prise de connaissance de lui-même était une différenciation *réelle*, elle ne se produirait pas plus dans l'image de l'Absolu que dans l'Absolu lui-même ; car s'il se différencie, ce n'est pas en lui-même, mais dans ce qui est son *réel*, et celui-ci, à son tour, ne se différencie que dans la forme qui découle de la plénitude de son Absoluité et cela en toute indépendance, sans la moindre intervention de sa part.

Après ces explications qui, nous l'espérons, paraîtront claires à toutes les personnes capables de comprendre tout ce qui a trait à l'Absolu, en leur montrant que l'absolument idéal garde sa pure identité jusque dans la forme, nous essaierons de répondre à la deuxième des questions formulées plus haut.

L'indépendante prise de connaissance de soi-même par l'absolument idéal est une transformation éternelle de l'idéalité pure en réalité : c'est de ce point de vue que nous envisagerons, dans ce qui suit, la représentation de l'Absolu par lui-même.

Toute représentation purement finie est par sa nature *seulement* idéale, alors que les représentations de l'Absoluité sont, par leur nature, réelles, car elles sont *ce* par rapport à quoi l'idéal devient absolument réel. L'Absolu s'objective donc par la forme, non dans une image purement idéale, mais dans un reflet qui est en même temps lui-même, qui est un *autre Absolu*. Dans la forme, il transfère toute son essentialité dans *ce* par quoi il s'objective. Par son activité indépendante, il s'introduit, s'infiltre pour ainsi dire dans le réel, grâce à quoi celui-ci devient lui-même indépendant et égal au premier Absolu. Ceci est un de ses aspects : l'unité que nous avons définie, en parlant des Idées, comme imprégnation du fini par l'infini.

Mais le réel n'est absolu et indépendant qu'en fonction de l'objectivation de l'Absolu et il n'existe, par conséquent, vraiment *par lui-même* que pour autant qu'il existe en même temps sous la forme absolue et *dans l'Absolu ;* et ceci est son autre aspect.

Le réel n'est ainsi parfaitement réel que pour autant qu'il est parfaitement idéal ; on se trouve, par conséquent, du point de vue absolu, en présence d'une seule et même chose pouvant être indifféremment sous la forme de l'une ou de l'autre Unité.

L'Absolu ne serait pas vraiment objectif dans le réel, s'il ne lui communiquait pas le pouvoir de transformer, comme lui, l'idéalité en réalité et de l'objectiver sous des formes particulières. Cette deuxième activité est celle des *Idées* ou, plutôt, cette activité et la première, celle qui se manifeste par la forme, ne sont qu'une seule et même activité. Les Idées, à leur tour, ne produisent que l'Absolu, c'est-à-dire des Idées, et les Unités qui en découlent présentent avec elles (les Idées)

les mêmes rapports que ceux que les Idées elles-mêmes présentent avec l'Unité primitive. C'est là la vraie théogonie transcendantale. Dans cette région il n'existe pas d'autres rapports qu'un rapport absolu, rapport que le monde ancien a su exprimer par l'image de la génération, ce qui est engendré étant à la fois dépendant et indépendant de ce qui l'a engendré.

Le résultat de cette sujet-objectivation continue, se poursuivant à l'infini sous l'action de la seule loi, dont nous avons dit plus haut qu'elle était la première et qui est celle de la réalisation de l'Absolu par la forme ; ce résultat, disons-nous, peut être formulé ainsi : tout le monde absolu, avec toute la gradation des êtres, remonte à l'unité absolue de Dieu ; ce monde ne contient par conséquent rien qui soit vraiment particulier, donc rien qui ne soit absolu, idéal, âme, pure *natura naturans*.

D'innombrables tentatives ont été faites, mais toutes sans succès, en vue d'établir une continuité entre le principe suprême du monde intelligible et la nature finie. La plus ancienne, et celle à laquelle on a eu recours le plus souvent, est représentée par la théorie bien connue de l'émanation, d'après laquelle les émanations de Dieu, à mesure que, dans leurs gradations, elles s'éloignent de leur source première, perdraient la perfection divine, pour finalement se transformer dans son contraire (matière, privation), de même que la lumière a pour dernière limite l'obscurité. Mais le monde absolu n'a de limite nulle part et, comme Dieu ne peut produire que l'absolument réel, que l'Absolu, il en résulte que toute émanation subséquente est aussi absolue que celle qui la précède et ne peut, à son tour, donner lieu qu'à une émanation aussi absolue qu'elle-même ; il n'y a donc nulle part passage à l'opposé, privation absolue de toute idéalité, et le fini ne saurait naître de l'infini par diminution. Cependant cette tentative de déduire le monde sensible de Dieu, tout au moins médiatement, d'une façon plutôt négative que positive, à la faveur de l'éloignement progressif de la première source, mérite d'être prise en considération infiniment plus que toutes celles qui, d'une façon ou d'une autre, admettent un rapport direct entre l'essence divine ou sa forme et les substrats du monde

sensible. Celui-là seul parviendra, pour parler comme Platon, à arracher de son âme l'épine de cette question qui aura rompu toute continuité entre le monde phénoménal et la perfection divine, car c'est ainsi seulement que celui-là lui apparaîtra dans son véritable non-être.

L'essai le plus grossier dans ce genre est celui où une matière, une substance sans ordre et sans règle qui, soumise à l'action émanant de la divinité, s'imprègne des prototypes des choses, donne naissance à celles-ci et reçoit une structure où règnent l'ordre et la loi. On prétend que c'est le chef et le père de la vraie philosophie qui est l'auteur de cette théorie, ce qui n'est pas fait pour rehausser son nom. Un examen attentif montre en effet que toute cette manière de voir, ainsi que celle qu'on applique généralement à la philosophie platonicienne, ne sont puisées que dans le *Timée*, avec lequel, en raison de son affinité avec nos notions modernes, il était plus facile de se familiariser qu'avec l'esprit moral si élevé des vraies œuvres platoniciennes telles que le *Phédon*, la *République*, etc., justement en opposition avec ces idées réalistes sur l'origine du monde sensible. En fait, le *Timée* ne représente qu'une combinaison de l'intellectualisme platonicien et des notions cosmogoniques plus grossières qui avaient régné avant lui ; la philosophie s'en est détachée pour toujours, grâce à Socrate et à Platon dont l'œuvre restera pour cette raison inoubliable.

L'inconsistance de cette combinaison ressort clairement des ouvrages des néo-platoniciens qui, par le fait même qu'ils ont tout à fait éliminé de leurs systèmes la prétendue matière de Platon, ont montré qu'ils avaient une idée plus pure et plus profonde de l'esprit de leur grand ancêtre que ceux qui leur ont succédé. Pour eux la matière n'était rien, et ils l'appelaient *ce qui n'est pas* (οὐκ ὄν); et cela sans établir entre ce rien et la divinité une émanation quelconque de celle-ci ni un rapport direct ou réel, sans dire, par exemple, que la lumière de l'essence divine se réfracte dans le Rien ou est reflétée par lui et que c'est ainsi que se serait formé le monde sensible ; en effet ce qu'il y a de grossier dans cette manière de voir leur était aussi étranger que le dualisme, grâce à leurs idées éclairées par la lumière de l'idéalisme. Si le système religieux des Perses, pour expliquer le

mélange du principe fini et du principe infini dans les choses sensibles, admet l'existence de deux êtres originels, en lutte entre eux, tels que la séparation et le retour de chacun d'eux à sa propre qualité ne pourront s'effectuer qu'après la dissolution de tout ce qui est concret (après la fin du monde), il en résulte que l'être originel qui se trouve ainsi en opposition avec le réel n'est pas une simple privation, un Rien pur, mais un *principe* du Néant et des Ténèbres, une puissance égale à celle qui, dans la Nature, agit sur le Néant, une puissance qui trouble la lumière dans la réfraction. Mais le Néant pur ne peut ni donner lieu à aucun reflet ni troubler le reflet d'une façon quelconque, et il ne peut y avoir un *principe* du Mal ou du Néant, antérieur au principe du Bien ou co-éternel à ce principe, car le Mal, le Néant est le produit de la seconde, et non de la première naissance.

On peut se demander, d'une façon générale, si ceux (et Dieu sait s'ils sont nombreux) qui, dépourvus de toute vocation, poussés par la simple présomption, s'attaquent à cette grande question, ne devraient pas se rendre compte, grâce à la plus simple réflexion, qu'ils sont dans l'ignorance totale de ce qu'ils doivent faire : s'ils doivent considérer l'Absolu comme la source positive du Fini ou s'ils doivent lui donner une base négative, que ce soit d'abord la matière avec l'infinie variété de ses qualités ou, après suppression de ces qualités, quelque chose de vide, de vague et d'indéterminé, jusqu'à en faire un Néant ? Dans ce dernier cas, comme dans le premier, c'est en effet Dieu qui devient l'auteur du Mal. La matière (le Néant) n'a, comme telle, aucun caractère positif ; elle n'assume ce caractère, pour devenir le principe du Mal, qu'après que le reflet du Bien est entré en conflit avec elle. Or, ceux dont nous parlons ici pourront prétendre que cette lutte ne résulte pas d'une décision divine, mais ils affirmeront en revanche que la première émanation de Dieu est limitée par un principe indépendant de lui, et ils tomberaient ainsi dans le dualisme le plus parfait.

Bref, de l'Absolu au Réel il n'y a pas de transition continue, l'origine du monde sensible ne peut être conçue que comme le résultat d'une rupture totale avec l'Absoluité, d'un saut. Pour

que la philosophie puisse expliquer d'une façon positive l'origine des choses réelles, en la faisant remonter à l'Absolu, il faudrait que les choses eussent vraiment dans l'Absolu leur base positive ; mais en Dieu il n'y a que la base des Idées, lesquelles, à leur tour, ne peuvent donner directement naissance qu'à des Idées, et aucune action positive, émanant des Idées ou de l'Absolu, ne saurait offrir un point susceptible de conduire de l'Infini au Fini. En outre, la philosophie se comporte à l'égard des choses phénoménales d'une façon purement négative : elle démontre moins leur existence que leur non-existence : comment pourrait-elle leur assigner un rapport positif avec Dieu ? L'Absolu est le seul Réel, alors que les choses ne sont pas réelles ; aussi ne peut-on pas, à leur propos, parler d'une réalité qui, émanant de l'Absolu, se *communiquerait* à elles ou à leur substrat, et les choses ne peuvent avoir leur explication que dans leur *éloignement* de l'Absolu, dans leur rupture avec lui.

Cette théorie, aussi claire et simple que sublime, est aussi la vraie théorie platonicienne, telle qu'elle est exposée dans celles de ses œuvres qui portent la plus pure et la moins méconnaissable empreinte de son esprit. C'est seulement à la suite de sa rupture avec le modèle que l'âme, d'après Platon, perd sa première félicité et naît dans cet Univers temporel par lequel elle se trouve séparée du vrai. Des théories plus ésotériques des mystères grecs, auxquelles on trouve chez Platon des références assez claires, attribuaient l'origine du monde sensible, non à la *création*, comme le faisait la religion populaire, qui voyait dans ce monde un produit positif de l'Absoluité, mais à une *chute*, à une rupture avec celle-ci. C'est sur cette conception qu'était fondé son enseignement pratique, d'après lequel l'âme, la divinité déchue qui est dans l'homme, doit, autant que possible, être libérée de tout rapport, de toute communauté avec le corps et, une fois morte à la vie sensible, retourner à l'Absolu et participer de nouveau à la contemplation du modèle. On retrouve la même théorie consignée dans toutes les pages du *Phédon*. Et il semble surtout que, dans les mystères d'Eleusis, l'histoire de Déméter et du rapt de Perséphone en aient été une représentation symbolique.

Nous revenons au point que nous venons de quitter. Grâce

à la calme et éternelle action de la forme, à la faveur de laquelle l'essentialité de l'Absolu se dépose dans l'objet et l'imprègne, celui-ci devient, à son tour, absolu en soi. « L'ordre du Tout, dit Timée dans son langage imagé, était bon : Mais le Bien n'est jamais jaloux de quoi que ce soit ; libre de jalousie, il voulait que tout lui ressemblât autant que possible. » Ce qui est particulier à l'Absoluité, c'est qu'elle communique à la réalité son empreinte en même temps que son essence, son indépendance. Cet être en soi-même, cette réalité vraie et proprement dite du premier objet de contemplation est la *liberté,* et c'est de cette première indépendance de l'empreinte que découle ce qui, dans le monde phénoménal, apparaît également comme liberté, et qui est la dernière trace et comme le cachet de la divinité dans le monde déchu. L'empreinte, en tant qu'un Absolu qui possède toutes les propriétés du premier Absolu, ne serait pas vraiment indépendante et absolue, si elle ne pouvait pas s'appréhender dans son soi-même, seule condition pour qu'elle soit véritablement l'*autre* Absolu. Mais elle ne peut pas être l'autre Absolu sans se séparer du vrai, sans rompre avec lui, sans s'en détacher. Car elle n'est *vraiment* indépendante et absolue que du fait de l'objectivation de l'Absolu, c'est-à-dire que pour autant qu'elle est en même temps contenue dans celui-ci ; ce rapport dans lequel elle se trouve avec l'Absolu est celui de la *nécessité.* Elle n'est *absolument libre* que dans la *nécessité absolue.* Mais lorsqu'en vertu de sa *propre* qualité, en tant que libre, elle se détache de la nécessité, elle cesse d'être libre et tombe sous l'empire d'une nécessité qui est la négation de la nécessité absolue et est, par conséquent, purement finie.

Ce qui, sous ce rapport, est vrai de l'empreinte, l'est également de chacune des Idées qui s'y rattachent. La liberté détachée de la nécessité est un pur Inexistant et ne peut, pour cette raison, produire que des images de sa propre nullité c'est-à-dire des choses sensibles et réelles. La raison de cette chute et, pour autant, de cette production réside, non dans l'*Absolu,* mais dans le *Réel* lui-même qui doit être considéré comme tout à fait indépendant et libre. La raison de la *possibilité* de cette chute réside dans la liberté qui résulte de l'imprégnation du réel par l'absolument idéal, c'est-à-dire dans la

forme et, par conséquent, dans l'Absolu ; mais la raison de sa *réalité* réside uniquement dans ce qui a subi la chute et qui, pour cette raison même, n'est capable de produire que la nullité des choses sensibles.

Étant donné en effet que le réel, tel qu'il existe dans l'Absolu, est en même temps idéal et, par conséquent, Idée, il ne peut plus, une fois séparé de l'Absolu et n'existant plus qu'à l'état pur et par lui-même, produire rien d'absolu, mais seulement des négations de l'Absolu, de l'Idée. Or, comme celle-ci est idéalité, en même temps que réalité, le produit sera une réalité qui, séparée de l'idéalité, ne sera plus directement déterminée par elle, donc une réalité qui, au lieu de posséder toutes les possibilités de son existence en elle-même, les a en dehors d'elle et est, par conséquent, une réalité sensible, conditionnée.

Ce qui est *productif*, c'est toujours l'Idée qui, pour autant qu'elle est destinée à produire du Fini, à se contempler dans le Fini, est l'*âme*. Ce dans quoi elle s'objective n'est plus un réel, mais une simple apparence, quelque chose qui est produit toujours et nécessairement et qui est réel, non en soi, mais par rapport à l'âme, et même par rapport à celle-ci pour autant seulement qu'elle est détachée de son modèle.

C'est dans la mesure où, grâce à l'objectivation de l'Absolu dans la forme, l'image peut acquérir une existence indépendante et s'éloigner de son modèle, que le monde phénoménal présente un rapport, mais seulement indirect, avec l'Absolu. C'est pourquoi il n'est pas possible de faire remonter directement à l'Infini l'origine d'une chose finie, laquelle ne résulte que de toute une série de causes et d'effets, série elle-même informe, et dont la loi a pour cette raison une portée non positive, mais négative, à savoir que *rien de ce qui est fini ne peut résulter directement de l'infini ni être ramené à l'infini.* Cette loi exprime déjà que la raison de l'existence des choses finies est dans leur séparation absolue de l'Infini.

Cette séparation est d'ailleurs aussi éternelle (extra-temporelle) que l'Absolu lui-même et l'Idée. De même que l'Absolu renaît éternellement, en tant qu'idéalité, dans un autre Absolu, en tant que réel, et que cet autre Absolu, en tant qu'Idée primitive, a nécessairement un double aspect : l'un par lequel

il existe en lui-même, et l'autre par lequel il existe dans l'en-soi, de même l'idée primitive, comme chacune des idées qu'elle comprend, est douée d'une vie double : d'une vie qui lui est propre, mais par laquelle elle se trouve engagée dans la Finitude, et qui, du fait qu'elle est séparée de l'autre vie, n'est qu'une vie apparente, et une vie dans l'Absolu, qui est sa vraie vie. — Malgré cette éternité de la chute et de sa conséquence qu'est l'Univers sensible, cette chute et cet Univers ne sont, par rapport à l'Absolu, qu'un simple accident, tout à fait inessentiel aussi bien pour l'Absolu que pour le modèle, car il ne change rien ni à l'un ni à l'autre, le séparé, du fait même de sa séparation, étant voué à la nullité, devenant nul par rapport à l'Absolu et au Modèle et n'existant que *pour lui-même*.

La séparation ne peut pas non plus être ce qu'on appelle expliquée, car elle est absolue et vient de l'Absoluité, bien que la non-absoluité soit sa conséquence fatale et nécessaire. L'indépendance en effet que l'autre Absolu acquiert du fait de la contemplation de la forme par elle-même, ne va pas au delà de la *possibilité* d'un être-en-soi-même réel ; au delà de cette limite se trouve le châtiment qui consiste dans la perte dans le Fini.

Parmi nos philosophes modernes, aucun n'a fait ressortir cette situation avec plus de clarté que Fichte, lorsqu'il a dit que le principe de la conscience finie est constitué, non par l'acte-chose (That-*Sache* = fait), mais par l'acte-*action* (That-*Handlung*)[1]. Mais il est évident que ses contemporains se sont montrés incapables d'utiliser cette définition pour leur édification.

A sa plus haute puissance, l'être-pour-soi-même de l'image s'exprime, à la faveur de la Finitude, par l'égoïté. Mais de même que, dans le monde planétaire, le plus grand éloignement d'une planète du centre est suivi immédiatement d'un rapprochement, de même le moment où l'égoïté est le plus éloignée de Dieu est aussi celui de son retour à l'Absolu, de sa rentrée dans l'idéal. L'égoïté est le principe général de la Finitude. Dans toutes les choses, l'âme contemple et perçoit une empreinte

1. Voir, dans notre *Vocubulaire*, l'explication de ces deux notions. N. d. T.

de ce principe. Dans le corps inorganique, l'être-en-soi-même s'exprime par la fixité et la rigidité, par l'imprégnation des différences par l'identité, par l'animation sous la forme du magnétisme. L'égoïté des corps cosmiques, ces images directement apparentes de l'Idée, s'exprime par des mouvements centrifuges. Lorsque l'unité primitive, la première contre-image, s'introduit dans le monde formé, elle se manifeste comme *raison,* car la forme, en tant qu'essence du savoir, est le λόγος (connaissance, raison originelle), mais le réel, en tant que produit, est égal à ce dont il est le produit, c'est-à-dire qu'il est raison réelle et, en tant que raison déchue, intelligence, entendement (νοῦς). De même que l'unité originelle engendre d'elle-même toutes les Idées qui existent en elle, elle produit également d'elle-même, en tant qu'intelligence, les choses correspondant à ces idées. La raison et l'égoïté, dans leur Absoluité vraie, sont une seule et même chose et, si l'égoïté est le véritable point de l'être-en-soi-même du monde reproduit, elle est aussi le point où se reconstitue *dans* le monde déchu le monde originel, où les puissances supra-terrestres devenues temporelles, s'expriment dans la science, dans l'art, dans les actions morales des hommes. Le grand but de l'univers et de son histoire n'est pas autre que celui de la parfaite conciliation avec l'Absolu, de la parfaite fusion avec lui.

On ne saurait trop insister sur la grande importance d'une philosophie qui, après la confusion qui avait existé jusqu'ici dans le dogmatisme entre les Idées et les concepts de la Finitude, met à sa base, ne serait-ce que d'une façon inconsciente, le principe du péché originel, au sens le plus général du mot. Il est vrai qu'en tant que principe de la philosophie dans son ensemble, il ne peut donner lieu qu'à une philosophie négative, mais, grâce à lui, se trouve établie une séparation nette entre le négatif, c'est-à-dire le règne du Néant, et le règne de la réalité, qui est le seul positif, celui-là ne pouvant transparaître à travers celui-ci qu'après cette séparation. Celui qui croit pouvoir reconnaître le principe du Bien, par l'élimination de celui du Mal, se trouve dans la plus grande erreur, car, comme dans le poème de Dante, la philosophie ne trouve le chemin du Ciel qu'en passant par l'Enfer.

Le *moi*, dit Fichte, n'est pas autre chose que *son propre acte*, ses propres actions; il n'est *rien* en dehors de celles-ci, il n'existe que *pour lui-même*, et non *en* soi-même. On ne saurait dire d'une façon plus précise que la raison de toute la Finitude réside, non dans l'Absolu, mais en elle-même. Sur ce *Rien*, érigé en principe du monde, la très ancienne théorie s'exprime avec une pureté et une netteté qui ne laissent rien à désirer; elle se trouve en opposition flagrante avec ce que nous pouvons appeler la non-philosophie qui, reculant devant ce *Rien*, cherche à fixer sa réalité dans un substrat soumis à l'action de la pensée infinie, dans une matière amorphe, dans une substance.

Nous nous proposons de suivre ce principe dans quelques-unes des ramifications par lesquelles il s'étend à la nature, sans prétendre en donner un exposé complet et rigoureusement ordonné.

L'Univers phénoménal est un Univers qui n'est pas dépendant, pour la seule raison qu'il a eu un commencement dans le temps; il l'est plutôt en vertu de sa nature et de son concept; à vrai dire, il n'a jamais eu de commencement, comme il est également vrai de dire qu'il est sans commencement, car il est un simple non-être, et le non-être n'est pas et ne peut pas être un produit du devenir.

L'âme ayant reconnu sa déchéance n'en cherche pas moins à devenir un autre Absolu et à produire de l'Absolu. Mais il pèse sur elle cette fatalité que ce qui existait en elle en tant qu'*Idée*, sous l'aspect *idéal*, elle ne peut l'extérioriser autrement que sous une forme réelle, qui est la négation de l'idéal. Elle ne peut donc créer que des choses finies et particulières. Elle cherche certes à exprimer autant que possible dans chacune de ces images apparentes l'Idée totale et même, pour donner l'image la plus complète d'elle-même, les idées à tous les degrés de leur hiérarchie, en empruntant, pour sa création, telle détermination à telle idée, telle autre à une autre idée, de façon à faire de l'ensemble une reproduction complète de l'Univers total. C'est ainsi que naissent les différentes puissances des choses, l'âme s'élevant à l'unité originelle par l'expression de l'Idée totale tantôt dans le réel, tantôt dans l'idéal.

Mais du côté de son en-soi, elle se rattache par un lien

indissoluble à la nécessité qui, pour elle, s'amplifie et devient *natura naturata*, l'ordre où naissent et se forment les choses finies. C'est seulement en se dépouillant de son en-soi et en faisant retour à l'unité idéale, qu'elle devient à même de contempler de nouveau le Divin et de créer l'Absolu.

Les deux unités de l'Idée, celle de son en-soi et celle par laquelle elle se rattache à l'Absolu, sont, dans leur idéalité, une seule et même unité, et l'Idée est, par conséquent, *une* au point de vue absolu. Par sa chute elle se dédouble, se différencie et, pour autant qu'elle est productive, l'Unité primitive devient triple. Elle ne peut en effet produire une image d'elle-même qu'en subordonnant les deux unités à la substance, en qualité de ses attributs. L'être-en-soi-même, séparé de l'autre unité, implique nécessairement un être qui comporte une différence entre la réalité et la possibilité (négation de l'être véritable) ; la forme générale de cette différence est le *temps*, car est temporelle chaque chose qui, au lieu de porter la parfaite possibilité de son être en elle-même, la tient d'ailleurs, et c'est pourquoi le temps est la forme nécessaire de tout ce qui n'est pas essence. L'élément producteur, qui cherche à intégrer la forme de l'en-soi par l'autre, fait du temps un attribut, une forme de la substance (du réel produit), dans laquelle cet en-soi s'exprime par la première dimension, car la ligne est le temps qui n'existe plus dans l'autre unité, représentée par l'*espace*. Et si la première unité est formée par l'identité dans la différence, l'autre résulte du retour de la différence à l'identité, si bien que c'est la différence qui forme le point de départ. Celle-ci (la différence), pouvant apparaître, par opposition à l'identité, comme une simple négation, est représentée par le *point*, qui est justement la négation de toute réalité. La résolution de l'identité en différence qui, pour l'âme, s'exprime par une séparation absolue, où rien n'est uni à rien, ne peut être abolie qu'en posant la différence comme *pure négation ;* étant donné ainsi que la négation doit être semblable et égale à la négation, l'identité se trouve posée du fait que, dans la séparation absolue, aucun point ne diffère essentiellement d'un autre, chacun étant parfaitement semblable et égal aux autres, chacun étant conditionné par tous et tous par chacun, ce qui est justement le cas de l'espace absolu.

L'espace absorbe le temps, et cela se passe dans la première dimension ; de même que le temps absorbe l'espace et toutes les autres dimensions, tout en les subordonnant à la dimension dominante (la première). La dimension dominante de l'espace est la deuxième, image de l'unité idéale ; celle-ci constitue, dans le temps, le passé qui forme pour l'âme, de même que l'espace, une image achevée et circonscrite où les différences sont effacées et de nouveau noyées dans l'identité. L'unité réelle se trouve reportée dans le futur, car c'est en les projetant dans le futur que l'âme intègre les choses dans son en-soi. L'indifférence ou troisième unité est commune aux deux contre-images, car le présent dans le temps et la calme profondeur de l'espace, n'existant jamais pour l'âme, constituent pour elle l'image du néant absolu des choses finies.

Mais la puissance productive cherche, comme nous l'avons dit, à rendre le produit autant que possible semblable à l'Idée. Comme le vrai Univers renferme la possibilité du temps total, à l'exclusion de toute possibilité qui lui soit extérieure, la puissance productive cherche à la fixer dans l'autre unité. Ne pouvant pas faire retour à la thèse absolue, à l'Un absolu, l'âme se borne à réaliser la synthèse où les deux unités, au lieu de former un *Un* impassible, que ne trouble aucune sommation, se présentent comme une dualité insurmontable. Le produit est donc une essence intermédiaire, qui participe à la fois de l'unité et de la dualité, du Bien et du Mal, une essence où les deux unités, en s'entre-croisant, se troublent l'une l'autre et donnent naissance à une apparence imaginaire (ou idole), dépourvue, de toute évidence, de la vraie réalité.

La matière, pour autant qu'elle n'est rien d'autre que la négation de l'évidence, de la pure absorption de la réalité par l'idéalité, fait partie de la catégorie des non-essences. Simple idole (*simulachrum*) de l'âme, elle est en soi, et en tant qu'indépendante de celle-ci, un parfait Rien. C'est ainsi que la sagesse grecque la représente, en tant que séparée de l'âme, comme faisant partie des ombres de l'Hadès, où même la grande force physique d'Héraclès plane seulement à l'état de εἴδωλον, alors que *lui-même* séjourne parmi les dieux immortels.

Dans la mesure où l'âme, envisagée sous l'aspect de son

en-soi ou de sa finitude, ne reconnaît les vraies essences qu'à travers cet intermédiaire, comme à travers un trouble miroir, toute connaissance finie est nécessairement une connaissance irrationnelle, n'ayant avec les objets en soi qu'un rapport indirect qu'aucun rapprochement ne peut transformer en direct.

La question de l'origine de la matière est une des questions les plus troublantes de la philosophie. Aucune philosophie dogmatique n'a encore surmonté l'alternative consistant à la considérer soit comme indépendante de Dieu, comme une entité qui en est différente ou lui est même opposée, ou comme l'effet de cette entité, c'est-à-dire comme dépendante de Dieu, auquel cas c'est Dieu lui-même qui devient l'auteur de la privation, des limitations et du Mal qui en résulte. Leibniz lui-même déduisant, si on le comprend bien, la matière uniquement des représentations de monades qui, lorsqu'elles sont adéquates, n'ont pour objet que *Dieu,* tandis que, lorsqu'elles sont troublées, elles ont pour objet le monde et les *choses sensibles,* Leibniz lui-même, disons-nous, ayant été incapable d'expliquer ces représentations troubles et leur accompagnement nécessaire de privations, source du Mal physique et moral, n'a pas pu se soustraire à l'obligation de justifier et presque de prendre la défense de Dieu contre l'accusation de malveillance ou de consentement au Mal.

A toutes ces incertitudes contre lesquelles la raison humaine lutte, sans pouvoir les résoudre, depuis des milliers d'années, la Sainte Écriture apporte une solution qu'on peut considérer comme définitive : les âmes, descendues du monde intelligible dans le monde sensible, ont été condamnées, en punition de leur égoïté et pour une faute commise antérieurement à cette vie (antérieurement, non dans le temps, mais selon l'Idée), à rester enfermées dans le corps comme dans une prison et, tout en gardant le souvenir de l'accord et de l'harmonie du *vrai* Univers, à ne percevoir cet accord et cette harmonie qu'à travers les bruits sensibles du monde présent, sous la forme d'un désaccord et d'une dissonance ; de même qu'elle reconnait la vérité, non dans ce qui est ou semble être, mais dans ce qui *fut* pour elle et vers quoi elle cherche à retourner : dans la vie intelligible.

Cette solution se montre non moins apte à réduire toutes les

contradictions dans lesquelles tombent inévitablement l'entendement et la conception réaliste. Lorsqu'en effet quelqu'un demande si l'Univers est étendu à l'infini ou limité, on répond qu'il n'est ni l'un ni l'autre, le non-être ne pouvant être ni limité ni illimité, car il ne comporte pas de prédicat. Mais si, en demandant si l'Univers, en tant que réalité apparente, est l'un ou l'autre (limité ou illimité), on entend demander si l'un ou l'autre de ces prédicats lui sont inhérents au même titre et de la même façon que la réalité, c'est-à-dire uniquement selon le concept et dans la représentation, on pose là une question qui n'est pas faite pour mettre dans l'embarras.

Nous dirons encore quelques mots des autres conséquences qui découlent de cette théorie pour la philosophie de la Nature.

L'âme, après avoir été plongée dans la Finitude, ne peut plus contempler les modèles originaux dans toute leur pureté, mais sous une forme troublée par la matière. Elle y reconnaît bien encore les essences originelles et elle-même comme des univers, différenciés et séparés, il est vrai, mais qui, tout en dépendant les uns des autres, n'en gardent pas moins chacun leur indépendance. De même qu'aux âmes finies les Idées n'apparaissent que dans les astres, qui sont leurs images directes, de même les Idées, qui sont les prototypes des astres, s'associent à des corps organiques, d'où résulte une harmonie entre ceux-ci et celles-là. Comme copies des premières Idées et, par conséquent, comme les premières déchues, doivent apparaître les âmes qui, étant encore la représentation directe du principe du Bien, brillent de leur propre lumière dans l'obscurité du monde déchu, tout comme les Idées, et répandent cette lumière, émanation de l'éternelle beauté dans la Nature. Ces âmes en effet sont les moins éloignées des modèles et participent le moins de la corporéité. Elles se comportent à l'égard des astres obscurs comme les Idées se comportent à leur égard, c'est-à-dire comme des centres contenant ces astres, lesquels gardent en même temps leur être en soi, d'où résulte l'accord qui détermine leurs mouvements.

De même que Dieu s'objective par la forme dans la première copie, et cela non d'une façon générale, mais de façon à pouvoir y contempler sa propre essence, afin que la copie lui soit

parfaitement semblable et égale, de même l'âme se contemple dans la Nature, dans la *Lumière* qui n'est que l'esprit qui l'habite, mais à l'état de fragments. Car, bien que complètement séparé du principe idéal, le monde phénoménal n'en est pas moins, pour l'âme, le monde divin et absolu à l'état de ruine. Il est bien l'Absoluité, mais sous sa forme *perçue* ou *contemplée*, c'est-à-dire non le monde absolument idéal ; et même l'Absoluité qu'il représente n'est pas l'Absoluité en soi, mais troublée par des différences et par la finitude. On comprend ainsi que Spinoza ait pu aller jusqu'à formuler cette dure proposition : *Deus est res extensa,* qu'on se gardera cependant de prendre à la lettre, si l'on se rappelle qu'il n'attribue à Dieu l'extension que pour autant qu'il est la même *essence* ou le même *en-soi* de la pensée et de l'étendue, ce qui, dans l'extension, est étendu et, dans la négation, nié constituant d'ailleurs l'essence de Dieu ; or, quel est le philosophe qui ne refuserait de reconnaître que ce qui est *nié* dans l'étendu et le sensible n'est autre que l'en-soi et, par conséquent, le divin ?

Si la *philosophie de la nature* a été d'abord qualifiée de matérialisme, puis d'identification de Dieu avec le monde sensible, puis encore de panthéisme ou de tant d'autres noms dont les gens se servent comme d'une arme, sans savoir ce qu'ils signifient au juste, ce ne pouvait être qu'à l'usage des ignorants et des pauvres d'esprit, à moins que ceux qui se sont servis de ces noms n'appartiennent eux-mêmes à l'une ou à l'autre de ces deux catégories. En premier lieu, en effet, on a affirmé de la façon la plus catégorique la non-réalité de tout ce qui est phénoménal et on a dit des lois qui, d'après Kant, impliquent la réalité possible du monde phénoménal, qu'elles ne sont, à vrai dire, que l'expression de la nullité et de l'inessentialité absolues de ce monde, puisqu'elles impliquent ou postulent un être en dehors de l'identité absolue, un être qui, en soi, est *nul.* En deuxième lieu, la philosophie de la nature exige la séparation absolue entre le monde apparent et le réel absolu (un isolement complet de celui-là), comme une condition essentielle de toute vraie philosophie, car c'est ainsi seulement que se trouve posée sa *non-réalité absolue,* tout autre rapport avec l'Absolu ne pouvant que lui conférer une certaine réalité. En troisième lieu,

enfin, elle conçoit l'égoïté comme le point où les formes particulières se séparent de l'unité, comme le point de passage de celle-ci à celles-là, comme le vrai principe de la finitude, et elle a montré également que l'égoïté, le moi, ne présente que son *propre acte* et qu'envisagé indépendamment de ses actes le moi, tout comme la finitude qui, avec lui et rien que pour lui, s'est détachée du tout, est vraiment inexistant, cette inexistence ayant été unanimement proclamée, sous des formes diverses, par la vraie philosophie de tous les temps.

Liberté, moralité, félicité. But final et commencement de l'histoire.

« Je trouve, dit un de mes contradicteurs (Eschenmayer) que c'est s'attaquer à un problème insoluble que de vouloir déduire la volonté, qui porte toutes les traces d'une origine qui se situe au delà de l'Absolu, de l'identité absolue et, plus encore, de la connaissance absolue. » Et plus loin : « Autant il est vrai que les oppositions qui existent dans la sphère de la connaissance s'évanouissent dans l'identité absolue, autant il est impossible de dépasser l'opposition fondamentale entre l'au-delà et l'en-deçà. »

Si cet en-deçà signifie ici le monde phénoménal et la sphère de la connaissance finie, mon contradicteur trouvera dans ce que nous avons dit plus haut concernant la distinction absolue entre les deux une confirmation complète de l'opposition dont il parle. Mais lorsqu'il parle de l'Absolu comme ayant également un au-delà et conçoit l'en-deçà comme « la force pesant sur la volonté pour la tenir enchaînée, dans la connaissance, au Fini », je vois fort bien qu'il entend par l'Absolu tout autre chose que moi ; ce qu'il entend, je ne saurais le dire, car, comme je l'ai déjà dit, parler de quelque chose qui est en dehors et au dessus de l'Absolu, c'est avancer une affirmation contradictoire.

Je voudrais que mon contradicteur se rendît bien compte à quoi se trouve réduit notre Absolu dans la représentation qu'il s'en fait, et pourquoi ; il ne manquerait peut-être pas alors de s'apercevoir que ce qu'il place au-dessus de ce qu'il appelle l'Absolu et qu'il veut maintenir par la foi est le même Absolu

que nous possédons dans la connaissance claire et dans la conscience que nous avons de celle-ci.

On dirait même qu'il en a eu quelque lueur, lorsqu'il a dit que l'étincelle divine de la liberté se communiquant du monde invisible au nôtre se glisse à travers l'identité absolue et que c'est alors seulement que s'opère le partage à la suite duquel la pensée et l'être se trouvent d'un côté, la volonté et l'action de l'autre.

D'après nous, la connaissance consiste dans l'imprégnation de l'âme, en tant qu'objet ou finitude, par l'infini, imprégnation qui rend l'âme indépendante et qui fait qu'elle se comporte de la même manière que le premier objet de la contemplation divine. Dans la raison, l'âme est réabsorbée par l'unité originelle et devient son égale. Il en résulte pour elle la *possibilité* d'être tout à fait en soi, comme celle d'être tout à fait dans l'Absolu.

La raison de la *réalité* de l'un ou de l'autre de ces deux modes d'être réside non plus dans l'unité originelle (à l'égard de laquelle l'âme se comporte désormais comme celle-ci se comportait à l'égard de l'Absolu), mais dans *l'âme elle-même*, à laquelle est désormais donné le pouvoir soit de se rétablir dans l'Absoluité, soit de retomber dans le non-Absolu et de se séparer du modèle originel.

C'est ce rapport entre la possibilité et la réalité qui est la raison de la liberté, qui est d'ailleurs *inexplicable*, car il implique seulement la possibilité de l'auto-détermination ; mais il s'agit encore d'indiquer le point de départ de celle-ci, celui à partir duquel elle s'introduit dans le monde phénoménal.

De même que le séjour de l'âme dans l'unité originelle et, par elle, en Dieu, ne constitue pas pour elle une nécessité réelle et qu'elle ne peut pas y demeurer sans être réellement en elle-même et, en même temps, absolue, de même elle ne peut être véritablement libre, sans être en même temps dans l'Infini, donc nécessaire. L'âme qui, s'appréhendant dans son égoïté, subordonne ce qui est elle, l'Infini, au Fini, se détache du modèle originel, mais le châtiment direct qui s'abat sur elle comme une fatalité consiste en ce que la positivité de son être-en-soi-même devient négative et qu'elle ne peut plus produire rien d'Absolu ni d'Eternel, mais uniquement du non-absolu et du

temporel. Si la liberté témoigne de la première Absoluité des choses et implique de nombreuses possibilités de chute, la nécessité empirique, de son côté, ne correspond qu'au côté déchu de la liberté, à la contrainte qui pèse sur elle du fait de son éloignement du modèle originel.

L'âme, dans son activité portant sur des choses finies, n'est que l'instrument dont se sert l'éternelle nécessité, de même que les produits de cette activité ne sont que les instruments des Idées. Mais il existe aussi entre l'Absolu et l'âme finie des rapports indirects et irrationnels, de sorte que les choses qu'elle crée, au lieu de venir directement de l'éternel, découlent les unes des autres et que l'âme, s'identifiant avec ses produits, se trouve dans le même état d'obscurcissement complet que la Nature. Mais identifiée avec l'Absolu, l'âme dépasse au contraire la nécessité qui va à l'encontre de la liberté, pour s'élever à ce qui est la liberté absolue et établir une harmonie entre elle et le réel qui, dans le cours naturel des choses, paraît indépendant de la liberté.

La religion, comme connaissance de l'absolument idéal, ne s'attache pas à ces notions, mais les précède et constitue pour ainsi dire leur fondement. La première raison d'être de la moralité consiste en effet à reconnaître l'identité *absolue* qui n'existe qu'en Dieu, à reconnaître qu'elle est indépendante de toute action, qu'elle est l'essence et l'en-soi de toute action. Celui qui conçoit cette identité de la nécessité et de la liberté non d'après son rapport indirect avec le monde, mais comme ayant atteint dans celui-ci un degré qui lui permet de le dominer d'une hauteur inaccessible, la verra sous l'aspect d'une *destinée* dont la connaissance constitue la première condition de la moralité. Dans la mesure où elle effectue une fusion consciente avec elle, l'âme y reconnaît une Providence, elle cesse de la considérer, comme dans le monde phénoménal, comme une identité incomprise et incompréhensible, mais celle-ci lui apparaît désormais comme Dieu, dont l'essence devient aussi visible à l'œil spirituel et se révèle avec la même clarté que la lumière sensible à l'œil sensible.

La réalité de Dieu n'est pas une condition qui doive être présente, pour qu'il y ait moralité, mais celui-là seul qui, d'une

façon quelconque, a reconnu Dieu est vraiment moral. Il ne s'agit pas de faire remonter à Dieu les commandements de la morale pour les rendre obligatoires ou d'établir entre la morale et Dieu un autre de ces nombreux rapports que ne peuvent concevoir que les gens incapables de penser sans sortir de la sphère du Fini ; mais, étant donné que l'essence de Dieu et l'essence de la morale ne sont, au fond, qu'une seule et même essence, on exprime l'essence de celui-là en exprimant dans les actes l'essence de celle-ci. Le monde moral existe du seul fait que Dieu existe ; mais prétendre que l'existence de Dieu est indispensable à l'existence du monde moral, c'est renverser les vrais rapports entre l'un et l'autre.

Comme c'est le même esprit qui pousse la science et la vie à sacrifier la liberté finie, à atteindre à l'infinie et à mourir pour le monde sensible, à s'installer dans le monde spirituel comme dans un séjour familier, et comme, en outre, ni la théorie morale ni la conduite morale ne sont possibles en dehors de la contemplation des Idées, on peut dire qu'une philosophie qui élimine de la sphère de ses recherches l'essence de la morale, est une philosophie qui ne peut aboutir qu'à des résultats chimériques.

On nous a reproché de n'avoir pas mentionné explicitement la *vertu* comme faisant partie des idées fondamentales de la raison, de l'en avoir même positivement éliminée. Nous ne croyons pas que ce reproche puisse avoir une valeur quelconque, lorsqu'on l'adresse à un système qui, comme le nôtre, conçoit toutes les Idées comme n'en formant qu'une seule, qui représente tout comme existant en puissance dans l'Éternité et dans lequel, comme le reconnaît notre principal contradicteur lui-même (Eschenmayer) « la vertu apparaît douée de beauté et de vérité, la vérité associée à la vertu et à la beauté et la beauté à la vérité et à la vertu ». Comment cette identité, reconnue par mon adversaire lui-même, serait-elle conciliable avec l'omission de l'une quelconque de ces idées ? A quoi d'autres pourraient nous répondre : nous disons à peu près la même chose (ils le disent en effet, parce que cette formule, à force de répétition, a fini par leur devenir familière), mais nous lui attribuons un autre sens.

Notre réponse à nous sera celle-ci : oui, nous croyons qu'il y a quelque chose de supérieur à votre vertu et à la morale dont vous parlez si misérablement et avec si peu de conviction ; nous croyons qu'il y a un état où l'âme se sent indépendante de tout commandement et étrangère à toute idée de récompense pour la vertu, un état où elle n'agit qu'en se conformant à la nécessité interne de sa nature. Le commandement s'exprime par un *tu dois* et suppose la notion du Mal à côté de celle du Bien. Pour maintenir le Mal (qui constitue, d'après ce que nous avons dit plus haut, la raison de votre existence sensible), vous êtes prêts à concevoir la vertu comme une contrainte, comme un acte de soumission, plutôt que comme un acte de liberté.

La destination de l'être doué de raison ne saurait consister dans la soumission à la loi morale, comme celle de tout corps individuel consiste dans la soumission à la loi de la pesanteur, car l'âme n'est vraiment morale que lorsqu'elle l'est avec une liberté absolue, c'est-à-dire que lorsque l'action morale constitue pour elle une source de félicité. De même que la vraie immoralité consiste à être ou à se sentir malheureux, la félicité n'est pas un accident de la vertu, mais la vertu elle-même. La morale absolue consiste à vivre, non une vie de dépendance, mais une vie à la fois régie par des lois et libre. L'âme est comme l'Idée ou comme sa copie, le corps cosmique qui est à la fois le contenu et le contenant de l'identité : sa tendance à ne former qu'un avec le Centre, avec Dieu, constitue la morale ; mais il surgirait alors une différence qui serait une pure négation, si cette absorption de la Finitude par l'Infinitude ne comportait en même temps le passage de l'Infini dans le Fini et, par conséquent, un parfait être-en-soi-même de celui-ci. La morale et le bonheur ne représentent ainsi que deux aspects d'une seule et même unité : n'ayant nul besoin d'être complétée par l'autre, chacune d'elles est absolue en soi et comprend l'autre, et le prototype de cet *Être-Un*, qui est en même temps celui de la vérité et de la beauté, est en Dieu.

Dieu est à la fois absolue félicité et absolue moralité, l'une et l'autre étant au même titre des attributs infinis de Dieu. On ne peut, à son sujet, concevoir une moralité qui ne découle nécessairement des lois éternelles de sa nature, c'est-à-dire qui

ne soit en même temps une absolue félicité. Et, d'autre part, la félicité résulte chez Dieu de la nécessité absolue et, pour autant, de la moralité absolue. En Dieu le sujet est en même temps objet, le général est en même temps le particulier. Il n'est qu'un seul et même Être, envisagé soit sous l'aspect de la nécessité, soit sous celui de la liberté.

La nature est image, bien qu'imparfaite et troublée par des différences, de la félicité de Dieu ; le monde idéal est image de sa sainteté.

Dieu est à la fois l'en-soi de la nécessité et celui de la liberté ; car la négation par laquelle la nécessité apparaît à l'âme finie comme indépendante de la liberté, comme contraire à la liberté, disparaît en Dieu. Mais aussi bien par rapport à l'âme individuelle (qui, par la moralité où s'exprime la même harmonie, réussit à s'unir à lui) que par rapport au genre humain tout entier, Dieu représente la même union de la nécessité et de la liberté, de la séparation individuelle des êtres de raison et de leur union dans le Tout. Dieu est en conséquence l'en-soi *immédiat* de l'histoire, mais il n'est l'en-soi de la Nature que par l'intermédiaire de l'âme. Étant donné que, dans l'action, le réel, la nécessité apparaissent comme indépendants de l'âme, l'accord ou le désaccord de celle-ci avec la liberté ne peut être appréhendé en partant de l'âme, mais apparaît à chaque fois comme une manifestation ou une réponse venant du monde invisible. Mais comme Dieu réalise l'harmonie absolue de la nécessité et de la liberté, et que celle-ci ne peut trouver son expression que dans l'ensemble de l'histoire, et non dans ses détails particuliers, il en résulte que c'est l'histoire dans son ensemble qui constitue la révélation, laquelle se développe d'ailleurs successivement.

Bien que ne représentant qu'un côté des destinées de l'Univers, l'histoire ne doit pas pour cela être considérée comme partielle : elle est la représentation totale de ces destinées, leur exacte reproduction et leur fidèle reflet.

L'histoire est un poème épique, sorti de l'esprit de Dieu. Ses deux principales parties sont : celle qui représente le départ de l'humanité de son Centre et sa progression jusqu'au point le plus éloigné de celui-ci, et celle qui représente son retour au

Centre à partir de ce point. On peut comparer la première partie à l'Iliade, l'autre à l'Odyssée. La première est celle du mouvement centrifuge, l'autre celle du mouvement centripète. C'est ainsi que s'exprime dans l'histoire le grand dessein de toute la phénoménalité cosmique. Les idées, les esprits devaient s'éloigner de leur Centre, se particulariser dans la Nature, dans la sphère générale de la chute, pour revenir ensuite, en tant que particularisés, à l'état d'indifférence et, conciliés dans cet état, pouvoir y demeurer sans la troubler.

Avant de nous expliquer d'une façon plus claire sur ce dessein final de l'histoire et de toute la phénoménalité cosmique, arrêtons-nous quelques instants à une question sur laquelle la religion est seule à même de nous éclairer : il s'agit de la question, d'un si grand intérêt pour l'homme, des premiers commencements de l'éducation de son espèce, de l'origine des arts, de la science et de toute la culture.

La philosophie cherche également à faire pénétrer la lumière de la vérité dans cette région, d'une obscurité impénétrable, que la mythologie et la religion ont remplie d'inventions poétiques s'adressant à l'imagination. L'expérience ne montre que trop que l'homme, tel qu'il apparaît actuellement, a besoin, pour atteindre à la raison, de recevoir son éducation et sa culture de ceux qui sont déjà en possession d'une culture et que l'absence d'une éducation propre à favoriser son ascension à la raison laisse se développer en lui des dispositions et des instincts purement animaux ; ainsi l'idée d'après laquelle l'humanité se serait élevée par ses propres moyens de l'animalité et de l'instinct à la raison et à la liberté doit être considérée comme tout à fait inadmissible. En outre, si les commencements de la culture avaient été l'effet du simple hasard, elle aurait aussitôt divergé dans des directions tellement différentes que l'identité de la culture, qui apparaît d'autant plus parfaite qu'on se rapproche davantage du monde primitif et du berceau probable de l'humanité, en deviendrait tout à fait incompréhensible. L'histoire dans son ensemble témoigne d'une origine commune à tous les arts, à toutes les sciences, à toutes les religions, à toutes les législations. Et cependant on trouve déjà à la limite extrême et crépusculaire de l'histoire comme une culture qui présente tous

les signes d'une décadence, d'une chute à partir d'une hauteur antérieure, des restes déformés d'une science antécédente, des symboles dont la signification est depuis longtemps perdue.

Après ces prémisses il ne reste qu'à admettre que l'humanité actuelle a reçu son éducation des mains d'une race de nature supérieure. Possédant, à défaut d'éducation, seulement la possibilité, et non la réalité de la raison, elle n'est redevable de sa culture et de sa science qu'à la tradition, qu'aux enseignements reçus d'une race d'hommes antérieure, dont elle n'est que la profonde potentialité et le résidu et qui, ayant participé de la raison en vertu de sa nature même, a disparu après avoir répandu sur la terre la graine divine des idées, des arts et des sciences. Si, d'après la hiérarchie des Idées, l'Idée de l'homme a également été précédée d'un ordre supérieur dont elle est le produit, il est conforme à l'harmonie du monde visible et du monde invisible que ces mêmes êtres originels qui ont été les éducateurs des hommes de la première race aient été également les premiers éducateurs de ceux de la deuxième race, ceux qui l'ont élevée, cette race, à la vie selon la raison, à une vie plus parfaite.

Mais à ceux qui demanderaient comment cette race d'esprits a pu s'incarner dans des corps terrestres, nous répondrons que tout prouve que la terre a été peuplée jadis de formes plus nobles et d'une organisation plus élevée. Les restes d'animaux dont on cherche en vain des exemplaires dans la nature actuelle et qui, par leur structure et leurs dimensions, dépassaient de beaucoup les animaux actuellement existants permettent en effet de conclure qu'en ce qui concerne les autres races et espèces d'êtres vivants la nature, dans la fraîcheur juvénile de ses forces, a dû donner naissance à des exemplaires supérieurs et à des espèces plus parfaites qui ont disparu par suite des changements des conditions sur la terre. La détérioration progressive de la terre n'est pas une simple légende préhistorique, mais une vérité physique aussi certaine que l'inclinaison de son axe survenue dans la suite. Avec la solidification croissante augmentait la puissance du principe mauvais et l'ancienne identité avec le soleil qui favorisait les plus belles productions de la terre a disparu.

Il est permis de se représenter cette race d'hommes supérieure, cette identité d'où a émergé la race d'hommes actuelle, comme ayant possédé naturellement et avec une superbe inconscience ce que la race actuelle ne possède qu'à l'état de rayons et de couleurs, et en pleine conscience. Les légendes de tous les peuples ont, dans le mythe de l'âge d'or, perpétué le souvenir de cet état de félicité inconsciente et de la première douceur de la terre. Il était de même naturel que la deuxième race humaine perpétuât sous la forme de héros et de dieux (par lesquels son histoire commence partout, d'après les traditions des premiers et des plus anciens peuples), ces esprits tutélaires de son enfance, ces bienfaiteurs qui, l'ayant détachée de l'instinct, l'ayant dotée des premiers arts de la vie et l'ayant initiée aux premiers éléments de la science, de la religion et de la législation, l'ont ainsi rendue à même de lutter efficacement contre les futures épreuves de la vie.

Immortalité de l'âme.

L'histoire de l'Univers est celle du royaume des esprits et son dessein final ne peut être compris qu'en fonction du dessein qui anime l'histoire de celui-ci.

L'âme, qui se trouve dans un rapport direct avec le corps dont elle est l'élément actif et la source génératrice, est vouée au même anéantissement que lui ; on peut en dire autant de l'âme, en tant que principe de l'entendement, car elle aussi se rattache indirectement au Fini, par l'intermédiaire de la première. Le vrai en-soi, ou l'essence, de l'âme phénoménale est représenté par l'Idée, ou son concept éternel, qui existe en Dieu et qui, unie à elle, constitue le principe de l'éternelle connaissance. Or, dire de ce principe qu'il est éternel, c'est énoncer un principe identique. L'existence temporelle ne change en rien le modèle originel et, de même que celui-ci ne devient pas plus réel du fait de l'existence d'un Fini qui lui correspond, il ne devient pas moins réel et ne cesse pas d'exister du fait de l'anéantissement de ce Fini.

Si l'âme est éternelle, ce n'est pas parce qu'elle n'a pas eu de commencement ou que sa durée n'aura pas de fin, mais parce

qu'elle est sans rapport aucun avec le temps. On ne peut pas en dire qu'elle est immortelle, au sens d'une persistance individuelle. Étant donné en effet qu'on ne peut penser à celle-ci, en dehors de tout rapport avec le Fini et avec le corps, l'immortalité ainsi comprise ne serait en effet qu'une mortalité continuée ; elle équivaudrait à un emprisonnement persistant de l'âme, et non à sa libération. Le désir d'une pareille immortalité provient donc directement de la Finitude et ne peut pas naître chez celui qui aspire dès à présent à détacher autant que possible l'âme du corps, c'est-à-dire chez celui qui, d'après Socrate, est pénétré de la vraie philosophie [1].

C'est donc méconnaître le véritable esprit de la philosophie que d'estimer l'immortalité de l'âme plus haut que son éternité et son existence dans l'Idée et de concevoir l'âme comme continuant après la mort, c'est-à-dire après avoir été libérée de son enveloppe sensible, de poursuivre une existence individuelle.

Si l'association de l'âme et du corps (et c'est ce qu'on appelle individualité proprement dite) est la conséquence d'une négation résidant dans l'âme elle-même et un châtiment, l'âme ne sera nécessairement éternelle, c'est-à-dire vraiment immortelle, que dans la mesure où elle aura réussi à se libérer de cette négation ; il est, par contre, nécessaire que ceux dont les âmes sont remplies de choses temporelles et périssables passent à un état semblable au néant et soient mortels au sens littéral du mot ; c'est ce qui explique leur crainte involontaire de l'anéantissement, tandis que ceux qui dès à présent sont remplis d'éternel et sont libérés du démon possèdent la certitude de l'éternité et souhaitent la mort, plutôt que de la redouter.

Mais si l'on conçoit la finitude comme le vrai positif et l'association avec elle comme la vraie réalité et la vraie existence, ceux qui croyaient pouvoir s'en libérer comme d'une simple maladie se croiront (en ce sens) le moins immortels, tandis que ceux qui se sont bornés dans cette vie à jouir de l'odorat, du goût, de la vue et des perceptions des autres sens jouiront de la façon la plus complète de la réalité qu'ils désiraient et, rassasiés de matière, vivront dans l'illusion d'une survie indéfinie.

1. *Phédon*, p. 153.

Si la première finitude de l'âme est déjà en rapport avec la liberté et une conséquence de l'égoïté, on peut dire que chacun de ses états futurs ne présentera avec son état présent que le même rapport et la seule notion nécessaire qui relie le présent au futur est celle de la culpabilité ou de la non-culpabilité.

La finitude en soi est un châtiment, une conséquence non libre, mais nécessaire, fatale de la chute (c'est ici que se trouve la raison des limites que Fichte a déclarées *incompréhensibles*). Il en résulte que l'état le plus négatif attend ceux dont la vie n'a été qu'un éloignement incessant du modèle, tandis que ceux qui concevaient la vie comme un retour à ce modèle auront à traverser moins d'étapes intermédiaires pour arriver à l'union complète avec l'Idée, c'est-à-dire au point où ils cesseront d'être mortels. C'est ce que dit en termes imagés Platon dans le *Phédon* : les premiers, ceux qui sont plongés dans la fange de la matière, seront refoulés dans le monde inférieur et, quant aux autres, à ceux qui auront mené une vie éminemment pieuse, ils atteindront, une fois détachés du séjour terrestre et libérés de la prison, une région plus pure, située au-dessus de la terre, tandis que ceux qui se sont suffisamment purifiés par l'amour de la sagesse, continueront à vivre en toute éternité complètement désincarnés et gagneront des demeures encore plus élevées.

Cette hiérarchie peut se laisser justifier par les considérations suivantes : le fini n'a rien de positif, il ne représente que l'être-soi-même des Idées qui, dans leur séparation du modèle, devient pour elles une négation. Le but suprême de tous les esprits consiste, non à cesser absolument d'être en soi, mais en ce que cet être-en-soi-même cesse d'être pour eux une négation et de se transformer en son contraire ; il consiste par conséquent dans leur libération totale du corps et de tout rapport avec la matière. La nature, cette apparence confuse d'esprits déchus, n'est pas autre chose que la renaissance ininterrompue des Idées, se poursuivant à travers toutes les phases du Fini, jusqu'à ce que leur en-soi, libéré de toute différence, soit purifié, réalise son identité avec l'Infini et, tout en étant réel, s'intègre dans la plus haute idéalité. L'en-soi étant l'élément

productif du corps, chaque âme, à mesure que, chargée de celui-là, elle abandonne l'état actuel, se contemple dans l'image apparente, résultat de cet abandon, et détermine elle-même le lieu de sa palingénésie ; autrement dit, elle se rend compte si elle doit commencer, dans des sphères supérieures et sous des étoiles plus favorables, une vie nouvelle, moins soumise à la matière, ou si elle mérite d'être refoulée dans une demeure encore plus profonde ; et si, dans son état précédent, elle a réussi à se libérer totalement de l'idole, à se détacher de tout ce qui se rapporte au corps, elle retourne directement dans le royaume des Idées pour vivre éternellement dans le monde intelligible, purement en soi, en dehors de tout mélange.

Si le monde sensible existe seulement dans les esprits qui le contemplent, le retour des âmes à leur origine et leur séparation du concret signifient la dissolution du monde sensible et sa disparition dans le monde des esprits. A mesure que l'âme se rapproche de son Centre, elle avance vers ce but qu'elle poursuit, car les astres eux-mêmes sont sujets aux transformations et aux passages d'états inférieurs à des états supérieurs.

Comme le dessein final de l'histoire consiste dans l'effacement des conséquences de la chute, celle-ci peut, sous ce rapport, être envisagée sous un aspect plus positif. Le premier en-soi des Idées a été en effet la conséquence d'une action directe de Dieu ; mais l'en-soi et l'absoluité qu'elles revêtent à la suite de la conciliation ne leur viennent que d'elles-mêmes et leur appartiennent désormais en toute indépendance, de sorte qu'on peut dire que la chute constitue le moyen de la révélation complète de Dieu. En conférant, en vertu de l'éternelle nécessité de sa nature, l'en-soi à l'objet de sa contemplation, il le relègue lui-même dans la Finitude et le sacrifie pour ainsi dire, afin que les Idées qui, tant qu'elles étaient en lui, n'avaient pas une vie autonome, deviennent capables, une fois appelées à la vie, d'exister de nouveau, mais en toute indépendance, dans l'Absoluité, ce qui ne peut être que l'effet d'une parfaite moralité.

Cette manière de voir contribue à compléter la notion de l'indifférence de l'Absolu, de son manque de jalousie que Spinoza a bien formulée en disant que *Dieu s'aime lui-même infi-*

niment d'un amour intellectuel. Cette conception de l'amour de Dieu pour lui-même (la plus belle conception de la sujet-objectivation) est également celle en partant de laquelle toutes les religions fondées sur la morale ont cherché à expliquer l'origine de l'Univers et les rapports entre Dieu et celui-ci.

D'après notre manière de voir, l'éternité commence dès ici-bas, ou, plutôt, elle existe d'ores et déjà, et si, comme le pensent certains, il existe un état futur où ce qui n'est révélé ici que par la foi est destiné à devenir objet de connaissance, nous ne voyons pas pourquoi cet état serait impossible dès à présent dans les mêmes conditions que celles qu'on lui assigne dans l'au-delà et dont la principale consiste dans la libération de l'âme des chaînes du sensible. Le nier, c'est enchaîner à jamais l'âme au corps.

Appendice : des formes extérieures de la religion.

Si, d'après le modèle de l'Univers, l'État se compose de deux sphères ou classes d'êtres, celle des êtres libres qui représentent les Idées, et celle des êtres non-libres qui représentent les choses concrètes et sensibles, on peut dire que ni l'une ni l'autre n'ont encore rempli jusqu'au bout la mission assignée à chacune. Par le fait que les Idées se servent des choses comme d'instruments ou d'organes, elles contractent des rapports avec la phénoménalité et y entrent en tant qu'âmes. Mais Dieu, qui est l'unité de l'ordre le plus élevé, reste au-dessus de toute réalité et ne se trouve avec la nature que dans un rapport indirect. Or, si l'État représente, dans l'ordre moral supérieur, une *seconde nature*, le Divin ne peut se trouver avec lui que dans un rapport idéal et indirect, et non dans un rapport réel, et c'est pourquoi, dans l'État même le plus parfait, la religion, si elle veut garder sa pure idéalité, ne pourra qu'être *ésotérique* ou affecter la forme de *mystères*.

Si vous voulez qu'elle ait également un côté exotérique ou public, vous le trouverez dans la mythologie, dans la poésie, dans l'art, mais la religion proprement dite, qui n'oublie jamais son caractère idéal, renonce à la publicité et se retire dans la pénombre sacrée des mystères. L'opposition dans laquelle elle

se trouve avec la religion exotérique, loin d'être préjudiciable à l'une ou à l'autre, ne contribue qu'à maintenir chacune d'elles dans sa pureté et son indépendance. Pour si peu que nous connaissions les mystères grecs, nous savons cependant d'une façon certaine que leurs doctrines étaient en opposition complète et frappante avec la religion officielle. La finesse de l'esprit grec se manifeste justement dans le fait qu'ils savaient maintenir dans toute son idéalité et exclusivité ce qui, par sa nature, ne pouvait pas être public et réel. Qu'on ne nous objecte pas que cette opposition entre les mystères et la religion officielle n'a pu être maintenue qu'en raison du petit nombre de ceux qui étaient initiés aux premiers. Ils étaient secrets, non en raison du petit nombre des initiés, puisqu'il y avait des initiés même au-delà des frontières de la Grèce [1], mais parce que leur profanation, c'est-à-dire leur intégration dans la vie publique, était considérée et punie comme un crime et que la nation veillait jalousement à ce que les mystères fussent maintenus dans leur séparation de la vie publique. Les mêmes poètes qui fondent toute leur poésie sur la mythologie, parlent des mystères comme de l'institution la plus salutaire et la plus bienfaisante de toutes. Ils apparaissent partout comme le centre de la moralité publique ; la haute beauté morale de la tragédie grecque a les mystères pour source, et il ne devrait pas être difficile de trouver chez Sophocle les accents par lesquels il y a été initié. Si, en parlant de la religion officielle, on n'avait pas toujours fait abstraction du paganisme, on se serait aperçu depuis longtemps que paganisme et christianisme ont toujours existé côte-à-côte et que le christianisme n'était né du paganisme qu'en rendant publics les mystères. Nous en avons la preuve historique dans la plupart des rites du christianisme, dans ses actes symboliques, dans ses gradations et ses initiations qui sont une imitation manifeste de ce qui se faisait dans les mystères.

S'il est contraire à la nature d'une religion spirituelle et si c'est une profanation de cette nature que de l'associer au réel et

1. Cicero : *De Natura Deorum*, I, 42 : Mitto Eleusinem sanctam illam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimae.

au sensible, rien, en revanche, n'est pour elle aussi fécond en résultats que le fait de se donner une vraie publicité et une objectivité mythologique.

La vraie mythologie est une représentation symbolique des Idées qui n'est possible que grâce à l'utilisation des formes données dans la nature et d'une parfaite réduction de l'Infini au Fini. Cette réduction ne peut pas avoir lieu dans une religion qui se rapporte directement à l'Infini et l'on ne peut concevoir une union du Divin et du Naturel que sous l'aspect de la suppression de celui-ci, comme cela se voit dans les miracles. Le miraculeux constitue le côté exotérique d'une pareille religion : ses figures n'ont qu'une signification historique, sans être en même temps des entités naturelles ; elles sont de simples individus, dépourvus de toute signification spécifique ; ce sont des phénomènes passagers, et non des natures durables et impérissables. Si donc vous voulez avoir une mythologie universelle, emparez-vous de la conception symbolique de la nature, laissez les dieux en prendre de nouveau possession et la remplir ; mais que le monde spirituel de la religion reste libre et détaché de toute apparence sensible ou qu'il ne soit du moins célébré que par des chants sacrés et enthousiastes ou que par une poésie aussi fermée que l'était la poésie secrète et religieuse des Anciens, dont la poésie moderne n'est que le pendant exotérique et, pour cette raison, moins pur.

En ce qui concerne les doctrines et l'organisation des mystères, nous n'en mentionnerons que l'essentiel, tel qu'on peut l'établir d'après les informations que nous ont laissées les Anciens.

La religion ésotérique est aussi nécessairement monothéiste que l'exotérique, sous quelque forme que ce soit, aboutit nécessairement au polythéisme. C'est seulement avec l'Idée de l'absolument Un et de l'absolument Idéal que se trouvent posées toutes les autres Idées. C'est de là que découle la théorie d'un état absolu des âmes dans les Idées et de la première union avec Dieu au sein de laquelle elles participent à la contemplation du Vrai, du Beau et du Bien en soi ; théorie dont on peut dire d'une façon figurée qu'elle est celle de la préexistence des âmes dans le temps. A cette connais-

sance se rattache directement celle de la perte de cet état, donc celle de la chute des Idées et du bannissement consécutif des âmes dans des corps et dans le monde sensible. Selon les diverses conceptions que la raison a pu édifier à ce sujet, cette théorie est susceptible de se prêter à diverses interprétations, comme celle de l'explication (à l'exemple de la plupart des mystères grecs) de la vie sensible par une faute antérieurement commise, cette explication ayant subi, à son tour, dans divers mystères, des formes différentes, comme par exemple celle d'un dieu souffrant et devenu mortel. Un autre but de la doctrine religieuse consiste à supprimer les conséquences de la chute, à opérer la réconciliation avec l'Absolu et à transformer les rapports négatifs avec le Fini en rapports positifs. — La doctrine pratique des mystères a pour base la première, c'est-à-dire la libération de l'âme du corps comme de son côté négatif, et l'initiation dans les anciens mystères est décrite comme un abandon et un sacrifice de la vie, comme une mort corporelle et une résurrection de l'âme, le même mot ayant servi à désigner la mort et l'initiation. Le premier but de la simplification de l'âme et de son retrait du corps était la guérison de l'erreur, considérée comme la première et la plus grave maladie de l'âme, par le retour à la contemplation intellectuelle du seul Vrai et Éternel : les Idées. Leur but moral consistait à libérer l'âme des passions auxquelles elle était soumise aussi longtemps qu'elle était associée au corps, et de l'amour de la vie des sens qui est la raison et la cause de l'immoralité.

A ces doctrines se trouve également associée celle de l'éternité de l'âme et des rapports moraux entre l'état présent et le futur.

C'est à ces doctrines, qui sont les piliers éternels de la vertu et de la suprême sagesse, que devrait se rattacher toute religion spirituelle et ésotérique.

En ce qui concerne la forme extérieure et l'organisation des mystères, on doit les considérer comme une institution jaillie de l'âme et de l'esprit mêmes du peuple, une institution qui jouissait de la protection sacrée de l'Etat ; ils ne ressemblaient en rien à ces associations plus ou moins secrètes qui, poursuivant des buts temporels, admettent les uns, excluent les autres.

Ils cherchaient au contraire à réaliser l'union intime et morale de tous ceux qui faisaient partie de l'Etat, tout comme celui-ci cherche à réaliser l'union extérieure et légale de tous ses citoyens. Ils comportaient nécessairement des degrés, puisque tous ne sont pas également capables de s'élever à la contemplation du Vrai en-soi. Les uns ont besoin d'une préparation qui est, comme le dit Euripide, à l'initiation ce que le sommeil est à la mort. Le sommeil est négatif, la mort est positive ; elle est la dernière, l'absolue libératrice. La première préparation à la plus haute connaissance ne peut être que négative ; elle consiste dans l'affaiblissement, et, si possible, dans la suppression des passions sensibles et de tout ce qui trouble la calme et morale organisation de l'âme. On a déjà fait un grand pas lorsqu'on a réussi à atteindre ce degré de libération, et c'est à cela que doit se borner la participation des hommes non-libres aux mystères. Font partie de cette sphère même des images terrifiantes, destinées à montrer à l'âme le néant de tout ce qui est temporel, à l'émouvoir et à l'inciter à aspirer au seul Etre véritable et vrai. Lorsque le rapport avec le corps a été relâché jusqu'à un certain point, l'âme commence tout au moins à *rêver,* c'est-à-dire à percevoir des images d'un monde non réel, d'un monde idéal. La deuxième phase pourrait être celle où l'histoire et la destinée de l'Univers étaient représentées sous la forme d'images et principalement d'actions ; car si la poésie épique ne reflète que le Fini, alors que l'Infini, dans toutes ses manifestations, lui reste étranger, et si la tragédie ésotérique constitue le véritable reflet de la moralité publique, la poésie dramatique se prête en outre aux représentations exotériques de doctrines religieuses. Ceux qui étaient capables de saisir, à travers ces enveloppes, la signification des symboles et qui ont pratiqué la modération, la sagesse, la victoire sur eux-mêmes et l'abandon au non-sensible devaient, au réveil, passer à une vie nouvelle et devenir capables, en tant qu'autoptes, de voir la vérité, telle qu'elle est, dans toute sa pureté, sans images. Mais ceux qui sont parvenus à cette phase avant les autres, pouvaient devenir chefs de l'Etat et nul ne pouvait entrer dans cette catégorie s'il n'avait pas reçu la dernière et suprême initiation. Car en même temps que celle-ci, on recevait la révélation des destinées du

peuple tout entier. C'est ainsi qu'on était initié en même temps aux principes supérieurs de l'art royal de la législation et à ceux de la pensée la plus sublime, les uns et les autres également indispensables aux chefs politiques.

Si, grâce à une pareille organisation, la religion pouvait n'exercer qu'une action purement morale et être mise hors du danger d'être mêlée au réel, au sensible ou de prétendre à la domination et à la puissance extérieures, contraires à sa nature, la philosophie, dont les adeptes sont des initiés naturels, se trouverait, grâce à cette même organisation, unie à la religion par un lien éternel et impérissable.

FIN

DE

PHILOSOPHIE ET RELIGION

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES SUR LA NATURE DE LA LIBERTÉ HUMAINE (1809)

Tome VII, pp. 333-416.

Des recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine peuvent avoir d'abord pour but de dégager son concept, puisque le fait de la liberté, quelque direct et profond que soit le sentiment que nous avons de celle-ci, est loin d'être évident et exige, pour être exprimé en paroles, une pureté et une profondeur de conception plus qu'ordinaires ; mais elles peuvent aussi porter sur les rapports entre ce concept et l'ensemble d'une conception scientifique du monde. Comme cependant aucun concept ne peut être défini à l'état isolé, et que la démonstration de ses rapports avec l'ensemble ne peut être faite que pour autant qu'il est scientifiquement fondé dans toutes ses parties (ce qui est particulièrement vrai du concept de liberté qui, s'il correspond à une réalité en général, est loin d'être un concept secondaire ou auxiliaire et doit constituer un des principaux centres du système), les deux aspects de la recherche dont nous venons de parler se rejoignent et n'en font qu'un. D'après une croyance ancienne, mais qui est loin d'avoir disparu, le concept de liberté serait tout simplement incompatible avec un système et toute philosophie prétendant à l'unité et à la totalité aboutirait fatalement à la négation de la liberté.

Il n'est pas facile de lutter contre des croyances pareilles, car

étant donné les idées limitatives qu'on rattache au mot *système*, la croyance dont nous parlons exprime bien une vérité, mais une vérité très banale. Si l'on veut dire par là que le concept de liberté est en opposition avec celui de système, il n'en reste pas moins qu'étant donné que la liberté humaine se rattache, d'une façon quelconque, à l'ensemble du monde (qu'on l'envisage du point de vue réaliste ou idéaliste, peu importe), il doit bien exister, ne serait-ce que dans l'intelligence divine, un système compatible avec la liberté. Dire, en général, que ce système ne saurait jamais être perçu par l'intelligence humaine, c'est ne rien dire du tout, car, selon la manière dont on le comprend, cette affirmation peut être vraie ou fausse. Il s'agit de déterminer le principe qui préside à la connaissance humaine en général, et l'on peut dire à ce propos ce que Sextus avait dit en parlant d'Empédocle : le grammairien et l'ignorant peuvent bien prétendre que l'idée de la possibilité d'une pareille connaissance (divine) est un produit de la vanité et du désir de s'élever au-dessus des autres hommes, sentiments qui doivent être étrangers à tous ceux qui ont la moindre habitude de la philosophie ; mais ceux qui partent de la théorie physique et savent combien ancienne est la théorie d'après laquelle l'égal ne peut être connu que de l'égal (théorie qui aurait pour auteur Pythagore, qu'on retrouve chez Platon, mais qui avait été énoncée, longtemps avant l'un et l'autre, par Empédocle) comprendront que le philosophe puisse affirmer la possibilité d'une pareille connaissance, car il est le seul qui, ayant une intelligence pure et étrangère à toute méchanceté, soit capable de concevoir le Dieu qui est en dehors de lui, à l'aide du Dieu qui est en lui [1]. C'est une tradition chez ceux qui ne sont pas familiarisés avec la science, d'entendre par celle-ci une connaissance qui, comme celle de la géométrie ordinaire, est tout à fait abstraite et privée de vie. On arriverait au but beaucoup plus vite et d'une façon plus décisive en niant l'existence du système même dans l'intelligence et la volonté de l'Etre originel, en disant qu'il n'existe en général que des volontés individuelles

1. Sext. Empir. : *Adv. grammaticos*, Liv. I, ch. 13, p. 283, éd. Fabric.

dont chacune forme un certain royaume autonome ou, pour nous servir des termes de Fichte, qu'il n'y a que des *moi*, dont chacun est une substance absolue. Cependant, l'interdiction catégorique à laquelle se heurtent toujours la raison tendant à l'unité et le sentiment fondé sur la liberté et la personnalité ne tient qu'un moment et finit par tourner à la confusion de ceux qui la formulent. C'est ainsi que la théorie de Fichte s'était bien vue obligée de rendre, elle aussi, hommage à l'unité, bien que sous la forme étriquée d'un ordre moral du monde, ce qui n'a pas manqué de l'entraîner dans des contradictions et des affirmations sans consistance.

Il semble donc, après ce rapide aperçu historique, qui ne nous a permis de découvrir aucun argument fondé en raison et emprunté à la connaissance, que la question des rapports entre le concept de liberté et l'ensemble de la vision du monde reste toujours ouverte, se présente toujours comme une tâche qui, si on n'arrive pas à la résoudre, laisserait le concept de liberté sans base stable et ôterait à la philosophie toute valeur. C'est en effet cette tâche qui constitue le mobile inconscient et invisible de toute aspiration à la connaissance, depuis la plus élémentaire jusqu'à la plus élevée ; sans la contradiction entre la liberté et la nécessité la philosophie serait frappée de mort, et non seulement la philosophie, mais aussi tout vouloir supérieur de l'esprit, car tel est le sort qui attend toute science d'où cette contradiction est absente. Chercher à se tirer d'affaire en abjurant la raison, ressemble à une fuite plutôt qu'à une victoire. Avec la même raison d'autres pourraient tourner le dos à la liberté pour se jeter dans les bras de la raison et de la nécessité, sans que, dans un cas comme dans l'autre, il y ait lieu de chanter victoire.

Cette même opinion a été exprimée d'une façon plus précise dans la proposition suivante : le seul système rationnel possible est le panthéisme, mais celui-ci conduit inévitablement au fatalisme [1]. Ces termes généraux sont certainement une excellente

1. On connaît beaucoup d'autres affirmations de ce genre. Quant à savoir si l'opinion exprimée par Fr. Schlegel dans son ouvrage : « *De la langue et de la sagesse des Hindous* » (p. 141), à savoir que « le

invention, en ce qu'ils servent à désigner d'un seul mot toute une conception. Quand on a trouvé le nom juste à appliquer à un système, le reste vient tout seul et on n'a plus à se donner le mal de l'examiner de plus près. Même l'ignorant, lorsqu'il se trouve en possession de ces mots, se croit capable de juger ce qu'ils sont censés signifier. Cependant cette affirmation extraordinaire ne peut être acceptée sans une définition plus précise du concept. C'est ainsi qu'on ne saurait nier que, si le panthéisme ne désigne pas autre chose que l'immanence des choses en Dieu, toute conception rationnelle devrait, d'une façon ou d'une autre, être rattachée à cette théorie. Nous disons : d'une façon ou d'une autre ; disons plutôt : dans un sens ou dans un autre, car tout dépend en effet du sens. Qu'on puisse y attacher un sens fataliste : cela est incontestable, mais que ce sens ne s'y rattache pas essentiellement, cela ressort du fait que tant de gens sont justement poussés vers cette conception par le sentiment le plus vif de la liberté. La plupart des gens, s'ils étaient francs, conviendraient que, telles que leurs représentations sont faites, la liberté individuelle leur apparaît en contradiction avec toutes les propriétés inhérentes à un Etre suprême, avec sa toute-puissance par exemple. Par la liberté se trouve affirmée, en dehors et à côté de la puissance divine, une autre puissance inconditionnée, ce qui, en présence des concepts que nous venons d'indiquer, est tout à fait inconcevable. De même que le soleil au firmament éteint tous les autres astres, la puissance infinie éteint, et dans une mesure encore plus grande, la finie. La causalité absolue, immanente à un Etre Unique, ne laisse à tous les autres qu'une passivité inconditionnée. A cela s'ajoute la dépendance de tous les êtres du monde à l'égard de Dieu, de même que le fait que leur persistance n'est qu'une création sans cesse renouvelée, et que l'être fini, qui en est le produit, n'est pas un être général et indéterminé, mais tel être individuel, défini, animé de telles pensées, de telles aspirations précises, se livrant à telles actions qui ne sont qu'à lui. En disant que Dieu retire sa toute-puissance, afin que l'homme puisse agir,

panthéisme est le système de la raison pure » peut avoir un autre sens, nous n'avons pas à nous en occuper ici.

ou que Dieu permet à l'homme d'user de liberté, ce n'est pas une explication, car si Dieu retirait, ne serait-ce que pour un moment, sa toute-puissance, l'homme cesserait d'être. En présence de cette argumentation, y a-t-il une autre issue que celle qui consisterait à sauver l'homme avec sa liberté en l'intégrant dans l'Essence divine, et à dire que l'homme demeure, non en dehors de Dieu, mais en Dieu et que son activité elle-même fait partie de la vie de Dieu ? C'est justement en partant de ce point de vue que les mystiques et les âmes religieuses de tous les temps ont abouti à la croyance de l'unité de l'homme et de Dieu, solution qui semble satisfaire davantage le sentiment le plus profond que la raison et la spéculation. Les Saintes Écritures elles-mêmes trouvent dans la conscience de la liberté le cachet et le gage de la croyance que nous vivons et demeurons en Dieu. Comment un conflit serait-il possible entre la liberté et la doctrine qui a été proposée avec tant d'insistance à l'homme, justement pour sauver la liberté ?

Une autre explication du panthéisme, qu'on croit plus juste, est celle d'après laquelle il consisterait dans une identification totale de Dieu et des choses, dans une fusion de la créature et du créateur, d'où l'on déduit encore d'autres affirmations aussi hardies qu'inconsistantes. En réalité, on ne saurait imaginer une séparation plus totale entre les choses et Dieu que celle qui se trouve dans la théorie de Spinoza qu'on considère comme l'expression classique du panthéisme. D'après cette théorie, Dieu est ce qu'il est en soi et ne peut être conçu qu'en lui-même et à partir de lui-même, alors que les choses finies n'existent qu'à la faveur de ce qui en est distinct et ne peuvent être comprises qu'à travers cet « autre ». Il est évident que, d'après cette distinction, les choses, contrairement à ce que pourrait suggérer un examen superficiel de la doctrine, diffèrent de Dieu, non de degré ou par leurs limitations, mais *toto genere*. Quels que puissent être d'ailleurs leurs rapports avec Dieu, elles en sont totalement distinctes par le fait qu'elles ne peuvent exister qu'en Lui et d'après Lui, que leur concept est un concept dérivé, qui serait impossible sans celui de Dieu ; lequel est un concept indépendant et primitif, seul affirmatif de lui-même, un concept à l'égard duquel tous les autres se comportent comme des

concepts affirmés, comme des conséquences à l'égard de leur source. C'est ce fait qui conditionne toutes les autres propriétés des choses, leur éternité par exemple. Dieu est éternel de par sa nature ; les choses ne sont éternelles qu'en Lui et par Lui, leur éternité est une conséquence de son existence, une éternité dérivée. C'est en raison de cette différence qu'au contraire de ce qu'on prétend généralement, l'ensemble des choses particulières ne saurait constituer Dieu, car, quel que soit leur mode d'union ou d'assemblage, ce n'est jamais avec du dérivé qu'on peut obtenir ce qui est, par sa nature, primitif, de même que ce n'est pas en mettant ensemble tous les points d'une périphérie qu'on peut obtenir celle-ci, étant donné qu'en tant qu'un Tout, elle est, conceptuellement, antérieure aux points. Plus absurde encore est l'opinion, d'après laquelle Spinoza aurait prétendu que toute chose particulière est égale à Dieu. En admettant même qu'on trouve chez lui cette forte expression que toute chose est un Dieu modifié, les éléments de ce concept sont tellement contradictoires que, dès qu'on veut les unir, on les voit se séparer. Un Dieu modifié, c'est-à-dire dérivé, n'est pas Dieu au sens authentique, éminent du mot ; par ce simple qualificatif, la chose se trouve remise à sa place, dans son état d'éternelle séparation d'avec Dieu. La raison de ces fausses interprétations dont d'autres systèmes ont été également victimes, réside dans l'incompréhension générale de la loi de l'identité ou du rôle de la copule dans le jugement. Il est facile de faire comprendre même à un enfant qu'aucune des propositions où, d'après l'explication dont nous nous occupons, se trouverait exprimée l'identité du sujet et du prédicat, n'implique une égalité parfaite, immédiate et absolue de l'un et de l'autre, qu'aucune n'implique que sujet et prédicat soient pour ainsi dire interchangeables, puissent se remplacer réciproquement. C'est ainsi, par exemple, que la proposition : ce corps est bleu, ne signifie pas que ce corps soit bleu du fait même qu'il est corps, ou parce qu'il est corps, mais seulement que ce corps, tout en étant corps, est bleu et qu'il pourrait aussi bien avoir une autre couleur. C'est cette méconnaissance de la vraie nature de la copule qui a été, de nos jours, la cause de la fausse application ou de l'incompréhension de la loi d'identité. Voici, par

exemple, une proposition : le parfait est l'imparfait. Elle signifie, non que l'imparfait est parfait parce que et du fait même qu'il est imparfait, mais qu'il n'existe qu'à travers le parfait, alors que de nos jours on l'interprète en disant que le parfait et l'imparfait sont une seule et même chose, que tout a une égale valeur : le meilleur et le pire, la sottise et la sagesse. Soit encore cette autre proposition : le Bien est le Mal ; elle signifie seulement que le Mal ne possède pas la force d'exister par lui-même ; il ne doit son existence qu'au Bien (considéré en soi et pour soi), tandis que de nos jours on interprète cette proposition comme étant une négation de toute différence entre le juste et l'injuste, entre la vertu et le vice, en prétendant que tout cela s'équivaut au point de vue logique.

Ou encore lorsqu'on déclare que liberté et nécessité ne font qu'un, en voulant dire par là que ce qui (en dernière instance) constitue l'essence du monde moral, est également celle de la nature, on interprète cette proposition comme si elle signifiait que la liberté n'est qu'une force de la nature, un ressort qui, comme tout autre ressort, n'est qu'un pur mécanisme. Il en est de même de la proposition énonçant que l'âme et le corps ne font qu'un et qu'on interprète en disant que l'âme est de nature matérielle, qu'elle est air, éther, suc nerveux, etc., alors qu'on se refuse à admettre le contraire, à savoir que c'est le corps qui puisse être âme, ou, comme la proposition précédente, que ce qui a l'apparence de la nécessité puisse, en soi, être libre, cette conclusion découlant aussi logiquement de la proposition en question que l'autre. En présence de ces fausses interprétations qui, lorsqu'elles ne sont pas intentionnelles, témoignent d'un état d'immaturité dialectique, que la philosophie grecque avait dépassé presque dès ses débuts, on ne peut que recommander à leurs auteurs une étude approfondie de la logique. La vieille logique, qui savait aller au fond des choses, distinguait le sujet du prédicat comme l'antécédent du subséquent (*antecedens et consequens*) et exprimait ainsi le sens réel de la loi d'identité. Ce rapport subsiste même dans la proposition autologique, sans quoi il serait tout à fait dépourvu de sens. Celui qui dit : un corps est un corps, rattache certainement au sujet de cette proposition une autre idée qu'à son prédicat, il rattache notamment

au sujet l'idée d'unité, et au prédicat celle des propriétés particulières, impliquées dans le concept du corps. Tel est également le sens d'une explication plus ancienne, d'après laquelle les rapports du sujet et du prédicat seraient ceux de l'implicite et de l'explicite.

Mais les partisans de l'opinion que nous combattons ici pourraient nous dire que le panthéisme n'affirme nullement que Dieu soit tout (ce que, étant donné l'idée qu'on se fait généralement de ses propriétés, on ne peut cependant pas s'empêcher de postuler), mais seulement que les choses ne sont rien, que ce système supprime toute individualité. Cette définition paraît cependant être contradictoire avec la précédente, car, si les choses ne sont rien, comment peut-on les confondre avec Dieu ? Il n'y a alors rien qu'une divinité pure, exempte de tout trouble. Ou bien, s'il n'y a rien en dehors de Dieu (non seulement *extra-*, mais *praeter Deum*), comment peut-il exister autrement qu'à l'état de simple nom ? Si bien que tout le concept semble ainsi se dissoudre et s'évanouir. Il est, de toute façon, permis de se demander ce qu'on a à gagner par l'emploi de mots d'une signification aussi générale, qui pouvaient bien être en honneur à l'époque des hérésies, mais sont des outils trop grossiers pour être appliqués aux productions de l'esprit où, comme dans les phénomènes naturels les plus délicats, les définitions les plus nuancées ont souvent pour effet des changements essentiels. On pourrait même se demander si la définition que nous venons de citer en dernier lieu est encore attribuable à Spinoza. Étant donné, en effet, qu'il ne reconnaît en dehors (*praeter*) de la substance rien d'autre que les simples affections qui seraient, d'après lui, les choses, le concept dont il se sert est purement négatif, n'exprime rien d'essentiel ni de positif. Il sert surtout et avant tout à définir les rapports entre les choses et Dieu, mais non ce que peuvent être les choses envisagées en soi. Mais de l'absence de cette dernière définition on aurait tort de conclure qu'elles ne contiennent rien de positif (lequel peut d'ailleurs avoir un caractère dérivé). La proposition la plus catégorique de Spinoza est celle-ci : l'être particulier est la Substance même, envisagée sous l'aspect d'une de ses modifications, c'est-à-dire conséquences. Soit la Substance infinie = A

et envisagée dans ses conséquences $= \frac{A}{a}$; ce qu'il y a de positif dans $\frac{A}{a}$, c'est toujours A, mais il n'en résulte nullement que $\frac{A}{a}$ soit $= A$, autrement dit que la Substance infinie, envisagée dans ses conséquences, ne fasse qu'un avec la Substance infinie comme telle ; autrement dit, il n'en résulte pas que $\frac{A}{a}$ ne soit pas une substance particulière propre (tout en étant une conséquence de A). Certes, cela ne se trouve pas chez Spinoza ; mais, d'abord, il n'est ici question que du panthéisme en général ; et, ensuite, il s'agit seulement de savoir si notre interprétation est ou non, comme telle, compatible avec le spinozisme. On pourrait difficilement prétendre qu'elle soit incompatible, puisqu'on a déjà accordé que les monades de Leibniz, qui correspondent tout à fait à ce que nous avons exprimé plus haut par $\frac{A}{a}$, ne constituent pas un argument décisif. Beaucoup d'autres propositions de Spinoza, lorsqu'elles ne sont pas complétées de la façon que nous venons d'indiquer, restent énigmatiques, celle par exemple où il dit que l'essence de l'âme humaine est un concept vivant de Dieu qui est postulé comme éternel (et non transitoire).

Il en résulte qu'alors même que, dans ses autres conséquences, $\frac{A}{b}$, $\frac{A}{c}$ etc., la substance ne résiderait que d'une façon passagère, elle n'en résiderait pas moins dans cette dernière conséquence, dans l'âme humaine $= a$, éternellement et serait par conséquent, en tant que $\frac{A}{a}$, séparée éternellement d'elle-même, en tant que A.

A ceux qui insisteraient, malgré tout, à voir dans la négation de la liberté (non de l'individualité) la caractéristique propre du panthéisme, on pourrait opposer une foule de systèmes qui, tout en différant du panthéisme, impliquent la négation de la liberté. Avant la découverte de l'idéalisme, le vrai concept de liberté était absent de tous les systèmes modernes, aussi bien de celui de Leibniz que de celui de Spinoza ; et rien ne serait

même plus facile que de découvrir, jusque dans le système de Spinoza, une certaine liberté telle que beaucoup d'entre nous se la représentent, en se vantant même d'en avoir le plus vif sentiment, une liberté qui consiste dans la simple domination du principe intelligent sur le sensible et sur les désirs. La négation ou l'acceptation de la liberté en général semble en conséquence reposer sur tout autre chose que l'acceptation ou le rejet du panthéisme (immanence des choses en Dieu). S'il semble en effet, à première vue, que la liberté, ne pouvant demeurer en opposition avec Dieu, disparaît dans l'identité, on n'en est pas moins en droit de dire que ce n'est là qu'une simple apparence qui n'est que la conséquence de l'idée inconsistante et défectueuse qu'on se fait de la loi d'identité. Ce principe n'exprime pas une unité qui, tournant dans le cercle de l'indifférence où tout serait égal à tout, serait dépourvue de toute idée progressive et, pour cette raison, une idée morte, insensible. L'unité de cette loi est directement créatrice. Déjà dans le rapport de sujet à prédicat nous avons découvert un rapport de source à conséquence, ce qui fait que la loi de la source (de la raison) est aussi originelle que celle de l'identité. Aussi l'éternel doit-il être source directement, tel qu'il est en lui-même. Ce dont il est la source par son essence est donc un dépendant et, en même temps, d'après la conception de l'immanence, ce qui est en lui inclus. Mais la dépendance ne supprime pas l'indépendance, elle ne supprime même pas la liberté. Elle ne détermine pas l'essence, elle signifie seulement que le dépendant, quel qu'il puisse être, ne peut être que la conséquence de ce dont il dépend ; mais elle n'est pas une définition de ce que le dépendant est ou n'est pas. Tout individu résulte d'un autre dont il dépend, par conséquent, quant à son devenir, et non quant à son être. Il n'est pas absurde de dire que celui qui est Dieu a été engendré, de même qu'il n'y a rien de contradictoire à dire que celui qui est le fils d'un homme est lui-même un homme. Ce qui serait plutôt contradictoire, ce serait de nier l'indépendance du dépendant et du subséquent. Ce serait alors un dépendant sans dépendance, une conséquence sans conséquent (*Consequentia absque Consequente*), donc pas une conséquence réelle, et le concept se trouverait ainsi supprimé,

On peut en dire autant de l'implication dans autre chose. Chaque organe particulier n'est possible qu'en tant qu'il fait partie de l'organisme total; il n'en a pas moins une vie propre, une sorte de liberté qu'il manifeste évidemment par la maladie dont il est capable. On atteint un point de vue plus élevé en considérant l'essence divine elle-même, dont l'idée est tout à fait incompatible avec une conséquence ne comportant pas de génération, d'engendrement et, par conséquent, d'indépendance. Dieu est un Dieu des vivants, non des morts. Et l'on ne voit pas comment le plus parfait de tous les êtres pourrait se complaire à une machine, fût-elle la plus parfaite. De quelque manière qu'on se représente la consécution des êtres à partir de Dieu, elle ne peut jamais être purement mécanique, une simple production ou fabrication d'un produit privé lui-même de toute indépendance; il ne peut pas davantage s'agir d'émanation, car ce qui émane reste toujours la même chose que la source dont il émane et est, par conséquent, privé, lui aussi d'indépendance, n'a rien qui lui soit propre. La consécution des choses à partir de Dieu est une auto-révélation de Dieu. Or, Dieu ne peut se révéler à lui-même que dans ce qui lui ressemble, dans des êtres libres et agissant spontanément, dans des êtres qui n'ont aucune autre raison (*Grund*) que Dieu, mais qui sont ce que Dieu est. Il parle, et ils sont là. Si tous les êtres du monde n'étaient qu'autant de pensées de l'âme divine, ils seraient déjà vivants pour cela même. C'est ainsi que les pensées naissent bien de l'âme; mais la pensée, une fois née, devient une puissance indépendante, continue à agir de sa propre initiative et, lorsqu'il s'agit de l'âme humaine, elle s'y enracine tellement qu'elle soumet et asservit à son pouvoir sa propre mère. Mais l'imagination divine, qui est la cause de la spécification des êtres, ne dote pas ses créations, comme l'imagination humaine, d'une réalité purement idéale. Les représentations de la divinité ne peuvent être que des êtres indépendants, et ce qui limite nos représentations à nous, c'est justement le fait que nous voyons ce qui n'est pas indépendant. Or, Dieu voit les choses en soi; et il n'est en soi que l'éternel, que ce qui repose sur soi-même, la volonté, la liberté. Le concept d'une divinité ou absoluité dérivée, loin d'être contra-

dictoire, forme plutôt le centre de toute la philosophie. C'est une divinité pareille qui convient à la nature. Immanence en Dieu et, liberté sont si peu contradictoires que c'est justement ce qui est libre, et en tant que libre, qui est en Dieu, alors que le non-libre, en tant que non-libre, est nécessairement en dehors de Dieu.

Quelqu'insuffisante que puisse paraître une pareille déduction aussi générale, à celui qui va plus au fond des choses, il en ressort cependant que le panthéisme n'implique pas nécessairement la négation de la liberté formelle. Nous ne nous attendons pas à ce qu'on nous oppose le spinozisme. Il faut beaucoup de courage pour prétendre que ce système, tel qu'il s'est formé dans la tête d'un homme, soit le système rationnel κατ' ἐξοχήν, le système éternellement invariable. Qu'entend-on en effet par spinozisme? Est-ce toute la doctrine, telle qu'elle est exposée dans les écrits de cet homme, donc aussi sa physique mécanique, par exemple? Ou au nom de quel principe veut-on séparer et diviser ici où tout se tient d'une façon si extraordinaire et unique? Dans l'histoire de la vie intellectuelle de l'Allemagne ce sera toujours un moment surprenant que celui où l'on a pu avancer l'affirmation que le système qui confond les choses avec Dieu, la créature avec le Créateur (c'est ainsi du moins qu'on le comprenait) et soumet tout à une nécessité aveugle et irrationnelle, soit le seul système rationnel possible, le seul pouvant être déduit de la raison pure! Pour comprendre cela, il faut se reporter à l'esprit qui avait régné à une époque antérieure, à celle où la conception mécanique du monde qui avait atteint dans l'athéisme français l'extrême degré d'impiété avait commencé à se répandre aussi en Allemagne et à y être considérée comme la philosophie proprement dite, comme la seule vraie. Comme cependant les conséquences de cette doctrine juraient trop avec la manière de penser et de sentir allemande, il en résulta tout d'abord un divorce entre la raison et le cœur, si caractéristique de la littérature philosophique des temps modernes: on repoussa les conséquences, sans renoncer à ce qui constituait le fond même de cette manière de voir, ou sans s'élever à une meilleure. On voulut dénoncer ces conséquences, et comme l'esprit allemand n'a pris connaissance de la philo-

sophie que lorsqu'elle a atteint sa plus haute expression (ou présumée telle), on en vint à énoncer cette terrible vérité : toute philosophie, absolument toute, qui est purement rationnelle, est ou devient du spinozisme. Ainsi tout le monde fut averti du danger ; on le rendit évident à tous ; on crut avoir trouvé le seul moyen encore possible de s'en préserver ; on espérait par cette parole hardie provoquer la crise salutaire, détourner les Allemands de cette philosophie subversive, les ramener au sentiment intérieur et à la foi. Aujourd'hui, où cette manière de voir a depuis longtemps disparu et que nous sommes éclairés par la grande lumière de l'idéalisme, on comprend moins ceux qui persistent dans cette condamnation de toute philosophie rationnelle, leur propagande ne pouvant plus avoir les mêmes effets que jadis [1].

Mais disons ici une fois pour toutes, et d'une façon définitive, ce que nous pensons du spinozisme ! Ce système n'est pas du fatalisme, par ce fait qu'il conçoit toutes choses comme comprises en Dieu, car, ainsi que nous l'avons montré, le panthéisme n'exclut pas la possibilité de la liberté, tout au moins formelle ; si donc Spinoza est fataliste, ce doit être pour une autre raison, indépendante de celle que nous venons de citer. L'erreur de son système consiste, non en ce qu'il situe les choses *en Dieu*, mais en ce qu'il admet leur existence en tant que *choses*, sous le concept abstrait d'êtres cosmiques, voire de substance qu'il considère également comme une chose. Aussi

1. Dans une recension des derniers ouvrages de Fichte (publiée dans « *Heidelbergischer Jahrbuch der Literatur* » 1re année, fasc. 6, p. 139), Fr. Schlegel conseille à celui-ci de s'en tenir, dans ses travaux polémiques, uniquement à Spinoza, car c'est chez lui qu'on trouverait le système le plus complet du panthéisme. aussi bien par sa forme que par ses conséquences, système qui serait également celui de la raison pure. Certes, ce conseil peut comporter certains avantages, mais se trouve dépassé en ce sens que M. Fichte pense sans doute lui même avoir réfuté le spinozisme (en tant que spinozisme) par la *Wissenschaftslehre*, en quoi il a parfaitement raison. Mais, alors, l'idéalisme n'est-il pas, lui aussi, œuvre de raison et seuls le panthéisme et le spinozisme peuvent-ils prétendre au soi-disant triste honneur d'être un système rationnel ?

ses arguments contre la liberté sont-ils d'ordre déterministe, nullement panthéistique. Il traite la volonté, elle aussi, comme une chose et démontre naturellement qu'elle est déterminée dans chacune de ses manifestations actives par autre chose, laquelle, à son tour, est déterminée par autre chose, et ainsi de suite à l'infini. D'où l'absence de vie dans son système, la raideur de la forme, la sécheresse des concepts et des formules, la rigueur inflexible de ses définitions qui s'accorde on ne peut mieux avec sa manière de voir abstraite ; d'où également, et non moins naturellement, sa conception purement mécanique. Pourrait-on douter que la conception dynamique de la nature soit faite pour imprimer des modifications essentielles aux idées fondamentales du spinozisme ? Si la théorie de l'inclusion de toutes choses en Dieu constitue la base de tout le système, elle devrait tout au moins être vivifiée et arrachée à l'abstraction, avant de pouvoir devenir le principe d'un système rationnel. Quelle généralité dans des formules telles que « les êtres finis sont des modifications ou des conséquences de Dieu » ! Quelle lacune à y combler, que de questions qui se posent et attendent des réponses ! On pourrait comparer le spinozisme, tel qu'il se présente dans sa rigidité, à la statue de Pygmalion que seul un souffle d'amour pourrait animer ; mais cette comparaison n'est pas juste, car le spinozisme se présente plutôt comme une œuvre ébauchée seulement dans ses contours extérieurs et qui ne ferait apparaître qu'une fois animée les traits qui lui manquent ou qui sont encore inachevés. On pourrait plutôt le comparer à ces très anciennes images de dieux qui paraissent d'autant plus mystérieuses que leurs traits sont moins animés d'une vie individuelle. Bref, le spinozisme est un système unilatéralement réaliste, titre moins tranchant et moins péjoratif que celui de panthéisme, mais qui exprime mieux la particularité de ce système et que nous ne sommes d'ailleurs pas les premiers à employer. Nous n'allons pas répéter ici tout ce que nous avons dit au sujet de ce système dans nos premiers travaux où nous avons cherché à établir la possibilité d'une interpénétration du réalisme et de l'idéalisme. Animée par le principe de l'idéalisme (et modifiée sur un point essentiel), l'idée fondamentale de Spinoza reçut, dans une conception plus élevée de la nature et

grâce à l'introduction dans le dynamisme pur d'éléments empruntés à la sphère de l'âme et de l'esprit, une base vivante d'où surgit la philosophie de la nature qui, en tant que physique, pouvait bien se suffire à elle-même, mais n'était chaque fois considérée, par rapport à l'ensemble de la philosophie, que comme étant une de ses parties, la partie réelle notamment, qui avait seulement besoin d'être complétée par la partie idéalle où règne la liberté, pour devenir un véritable système rationnel. Et c'est, avons-nous dit, dans la liberté que réside le dernier acte de potentialisation (la dernière élévation en puissance), par lequel la nature se transfigure en sentiment, en intelligence, en volonté. En dernière et suprême instance il n'y a pas d'autre être que le vouloir. C'est le vouloir qui est l'être originel et c'est à lui que s'appliquent tous les prédicats de celui-ci : autonomie, éternité, extemporalité, auto-affirmation. Toute la philosophie ne tend qu'à trouver cette suprême expression.

Tel est le point que la philosophie de notre temps a atteint grâce à l'idéalisme. Et c'est en partant de ce point que nous pouvons aborder la recherche sur le sujet qui nous intéresse, sans tenir compte des difficultés qui peuvent être opposées et qu'on a toujours opposées au concept de la liberté au nom du système unilatéralement réaliste ou dogmatique. Mais l'idéalisme lui-même, quelque élevé que soit le niveau auquel il nous place et malgré la certitude que nous avons de lui être redevables de la première notion complète de liberté formelle, est cependant loin d'être par lui-même un système complet et achevé, et dès que nous essayons de l'approfondir, de l'examiner dans ses détails, nous nous apercevons qu'il ne nous est d'aucun secours dans la théorie de la liberté. Ce que nous constatons en premier lieu, c'est qu'il ne suffit pas que l'idéalisme, érigé en système, affirme qu' « activité, vie et liberté sont les seules réalités véritables » ; seul peut s'en contenter l'idéalisme subjectif de Fichte qui se comprend mal lui-même ; ce qu'il faut plutôt, c'est montrer, au contraire, que tout le réel (la nature des choses) a pour raison activité, vie et liberté ou, pour nous servir du langage de Fichte, que ce n'est pas seulement mon être-moi-même qui est tout, mais aussi que tout est un être-soi-même.

L'idée de faire de la liberté le seul et unique objet de la philosophie a introduit l'esprit humain en général, et non seulement par rapport à lui-même, dans la sphère de la liberté et a imprimé à la science, dans toutes ses parties, un essor plus puissant que toutes les révolutions antérieures. C'est le concept idéaliste qui constitue la véritable introduction à la haute philosophie de notre temps, la base d'un réalisme supérieur. Que ceux qui raisonnent sur le réalisme ou se l'approprient sachent que la liberté constitue sa condition la plus interne ; et le sachant ils le verront sous un aspect tout à fait différent. Seul celui qui a goûté de la liberté éprouvera le besoin de tout lui assimiler, de la répandre à l'Univers entier. Celui qui ne suit pas cette voie pour aborder la philosophie ne fait que suivre les autres et agir comme eux, sans savoir pourquoi et au nom de quoi ils le font. Et il est tout à fait singulier que Kant, après avoir établi une distinction négative entre les choses en soi et les phénomènes, en définissant celles-là comme étant indépendantes du temps, et après avoir, plus tard, dans les considérations métaphysiques de sa *Critique de la Raison Pure*, traité l'indépendance par rapport au temps et la liberté comme des concepts corrélatifs, ne soit pas allé jusqu'à étendre aux choses mêmes ce seul concept positif possible de l'en-soi, ce qui lui aurait permis de s'élever à un point de vue supérieur et au-dessus de la négativité qui caractérise toute sa philosophie théorique. D'autre part, si la liberté constitue le concept positif de l'en-soi, les recherches sur la liberté humaine se trouvent de nouveau rejetées dans le domaine des généralités, puisque l'intelligible sur lequel elles étaient uniquement fondées constitue également l'essence de la chose en soi. Aussi bien l'idéalisme pur et simple ne suffit-il pas à faire ressortir la spécificité de la liberté humaine, ni son caractère précis. Ce serait également une erreur de croire que l'idéalisme suffit à supprimer, à détruire le panthéisme, opinion qui n'a pu résulter que de la confusion entre le panthéisme et ce que nous avons appelé le réalisme unilatéral. Qu'il s'agisse de l'inclusion de choses particulières dans une Substance Absolue, ou de volontés particulières dans une Volonté Première et Absolue, cela ne change rien au panthéisme. Il est réaliste dans le premier cas, idéaliste dans

l'autre, mais l'idée fondamentale reste la même. — Il ressort de tout cela que les grandes difficultés inhérentes au concept de liberté ne peuvent pas plus être résolues par l'idéalisme comme tel que par tout autre système partiel. L'idéalisme ne donne en effet que le concept le plus général de la liberté, d'une part, et le concept purement formel, de l'autre. Or, son concept réel et vivant doit nous présenter la liberté comme faisant partie du patrimoine de tous, du bon aussi bien que du méchant.

C'est en ce point que se trouve la plus grande difficulté de toute la théorie de la liberté, difficulté inhérente non à tel ou tel système, mais, plus ou moins, à tous, plus particulièrement à celui fondé sur le concept de l'immanence. De deux choses l'une, en effet : ou l'on admet l'existence d'un mal réel, auquel cas on doit le poser comme faisant partie de la substance Infinie ou de la Volonté originelle, et ce faisant on détruit complètement le concept d'un Être doué de toutes les perfections ; ou bien on nie d'une façon ou d'une autre la réalité du Mal, ce qui entraîne la disparition du concept réel de la liberté. Mais la difficulté n'est pas moins grande, lorsqu'on admet entre Dieu et les êtres de ce monde un rapport quelconque, aussi éloigné soit-il : car en limitant ce rapport au simple *concursus*, à la nécessaire contribution de Dieu aux actions des créatures, hypothèse à laquelle on ne peut échapper, étant donné la dépendance essentielle de celle-ci par rapport à Dieu et qui laisse intacte la liberté, on fait de Dieu le complice du Mal, car cela revient à dire qu'il le tolère chez un être dépendant, donc qu'il en est la cause et la source ; et, pour échapper à cette conclusion, on n'a, une fois de plus, que la ressource de nier, d'une façon ou d'une autre, la réalité du mal. L'affirmation que tout ce qui est positif dans la créature vient de Dieu s'applique également au système en question. Si l'on admet qu'il y a dans le Mal un côté positif celui-ci doit également venir de Dieu. A cela on peut objecter que ce qu'il y a de positif dans le Mal est, pour autant que positif, Bon. En disant cela, on ne fait pas disparaître le mal, tout en le laissant en même temps sans explication. Admettons qu'il y ait dans le Mal un côté positif : d'où vient la base de ce positif, celle qui constitue le Mal proprement dit ? Tout à fait différente de cette proposition (bien

que souvent, même de nos jours, confondue avec elle) est celle d'après laquelle il n'y aurait dans le Mal rien de positif, ou, en d'autres termes, que le mal n'existerait pas du tout comme tel: toutes les actions seraient plus ou moins positives, ne différant entre elles que par leur degré de perfection, sans qu'il y ait entre elles une opposition proprement dite ; cela signifie, ni plus ni moins, une négation de l'existence du mal, et ce serait la deuxième interprétation possible de la proposition que tout ce qui est positif vient de Dieu. La force inhérente au Mal serait, d'après cette dernière interprétation, relativement plus imparfaite que celle inhérente au Bien, mais en soi, et envisagée en dehors de toute comparaison, une perfection qui, comme toute autre force, aurait sa source en Dieu. Ce que nous y appelons *Mal* ne serait qu'un moindre degré de perfection qui n'existerait que pour nous qui comparons, et non dans la nature. On ne saurait nier que ce ne fut pas la vraie manière de voir de Spinoza. On pourrait essayer de se soustraire à ce dilemme par la réponse : le positif qui vient de Dieu est la liberté, laquelle est en soi indifférente au Bien et au Mal. Mais alors même qu'on se représente cette indifférence, non comme négative, mais comme un penchant positif et vivant pour le bien et le mal, on ne voit pas comment Dieu, qui est conçu comme Bonté pure, pourrait être la source d'un penchant pour le Mal. Il en résulte, soit dit en passant, que si la liberté est vraiment ce qu'elle doit être d'après ce concept (et elle l'est nécessairement), l'essai, dont nous avons parlé plus haut, de faire remonter la liberté à Dieu comme à sa source n'est pas justifié, car si la liberté comporte un penchant pour le Mal, elle doit avoir une autre source, indépendante de Dieu. En présence de cette possibilité, on peut être tenté de se jeter dans les bras du dualisme. Or ce système, si on le pense réellement comme étant celui de deux principes absolument différents indépendants l'un de l'autre, est un système de déchirement et de dédoublement de la raison. Mais si l'on pense le mal comme dépendant, d'une façon ou d'une autre, du Bien, on n'obtient qu'une simplification apparente ; en réalité, la difficulté, loin d'être diminuée, se trouve aggravée. Même en admettant que le Mal soit la conséquence d'une chute à partir de ce qui était

originellement Bon et qu'il serait imputable à l'être originel qui n'a pas su ou voulu persévérer dans le Bien pour lequel il a été créé, il n'en demeure pas moins que ce penchant pour un acte contraire aux intentions de Dieu est resté inexpliqué dans tous les systèmes qui ont été proposés jusqu'ici. Il en résulte qu'alors même qu'on supprime non seulement toute identité, mais tout rapport entre Dieu et les êtres créés et qu'on voit, dans leur mode d'être actuel ainsi que dans celui du monde, comme l'effet de leur éloignement de Dieu, on ne fait que reculer la difficulté, mais on ne la supprime pas. Pour émaner de Dieu, les êtres finis et le monde auraient dû en effet déjà exister d'une façon ou d'une autre, si bien que la théorie de l'émanation est celle qui se laisse le moins opposer au panthéisme, puisqu'elle suppose évidemment une existence originelle des choses en Dieu et, par conséquent, le panthéisme. Mais, pour expliquer cet éloignement, on pourrait supposer ceci : il est peut-être involontaire de la part des choses, mais non de la part de Dieu qui les aurait plongées dans l'état de perdition et de méchanceté, qui serait, par conséquent, la cause, l'auteur de cet état. Ou bien il est involontaire aussi bien de la part des choses que de la part de Dieu et serait l'effet de ce que certains appellent un débordement d'essentialité : idée tout à fait indéfendable. On peut enfin supposer que l'éloignement a été volontaire de la part des choses qui se seraient elles-mêmes détachées de Dieu ; il serait donc la conséquence d'une faute qui aurait déterminé une chute de plus en plus profonde. Cette première faute serait donc déjà elle-même le Mal, ce qui fait que l'origine de celui-ci reste toujours inexpliquée. Sans cette idée auxiliaire qui, si elle explique l'existence du Mal dans le monde, ne le fait qu'en supprimant totalement le Bien, et substitue au panthéisme une sorte de pandémonisme, toute véritable opposition entre le Bien et le Mal disparaît justement dans le système de l'émanation. Le premier, le Bien, à force de traverser une infinité de phases intermédiaires, subit un affaiblissement progressif, pour aboutir finalement à ce qui n'a plus aucune apparence de Bien : telle est à peu près la manière subtile, mais insatisfaisante, dont Plotin (*Ennéade* I, VIII, chap. 8) décrit le passage du Bien originel

à l'état de matière et sa transformation en Mal. La subordination et l'éloignement incessants aboutissent à quelque chose qui constitue la dernière limite au-delà de laquelle toute production ultérieure devient impossible, et ce quelque chose n'est autre que le Mal. Ou encore : si quelque chose vient après le commencement, il doit aussi y avoir une fin qui ne contient plus rien du commencement, et ceci n'est autre que la matière et la nécessité du Mal.

En présence de ces considérations, il ne paraît pas juste de faire retomber toute la faute de la difficulté à laquelle nous avons à faire sur un seul système, étant donné surtout que le système soi-disant supérieur qu'on lui oppose s'avère si peu satisfaisant. Même les généralités de l'idéalisme ne peuvent être ici d'aucun secours. Avec des notions de Dieu aussi abstraites que l'*Actus purissimus*, en honneur dans l'ancienne philosophie, ou avec des notions comme celles qui ont été proposées récemment, dans le seul but d'augmenter autant que possible la distance séparant Dieu de la nature, on n'arrive, d'une façon générale, à rien de satisfaisant. Dieu est quelque chose de plus réel que le simple ordre moral du monde et est animé de plus de vie et d'autres forces que ne le prétendent les idéalistes abstracteurs dans leur pauvre subtilité. L'aversion pour tout ce qui est réel, la crainte de profaner le spirituel par le moindre contact avec la réalité devaient nécessairement rendre ces idéalistes aveugles sur l'origine du Mal. L'idéalisme qui ne repose pas sur la base d'un réalisme vivant devient un système aussi vide et abstrait que n'importe quel système dogmatique, que ce soit celui de Leibniz ou celui de Spinoza. Toute la philosophie européenne moderne souffre depuis ses débuts (c'est-à-dire depuis Descartes) d'un défaut qui est commun à tous les systèmes : la nature est pour elle inexistante et il lui manque une base vivante. C'est pourquoi le réalisme de Spinoza est aussi abstrait que l'idéalisme de Leibniz. L'idéalisme est l'âme de la philosophie ; le réalisme est son corps. C'est seulement de leur réunion que résulte un tout vivant. Pourtant ce n'est pas du réalisme que découle le principe, mais il fournit à celui-ci le moyen de réalisation, c'est lui qui rend le principe vivant, qui lui infuse du sang, qui en fait

pour ainsi dire un être en chair. La philosophie à laquelle manque cette base vivante, ce qui prouve que le principe idéal n'y était dès le début que faiblement actif, se perd dans des systèmes dont les notions abstraites d'activité (*a se esse* : être par soi-même, ne rien devoir à autre chose), de modifications, etc., sont en opposition complète et radicale avec la force vitale et la plénitude de la réalité. Mais là où le principe idéel se montre vraiment et à un haut degré actif, sans trouver cependant une base solide où se fixer, une réalité concrète où s'incarner, il provoque un enthousiasme trouble et sauvage qui s'exprime par des auto-mutilations, comme chez les prêtres de la déesse phrygienne, par une auto-dévirilisation qui, dans la philosophie, prend la forme d'une renonciation à la raison et à la science.

Nous avons cru nécessaire de commencer nos considérations sur la liberté humaine par l'éclaircissement de quelques notions essentielles qu'on a toujours eu, et qu'on a encore, de nos jours, tendance à obscurcir et à embrouiller. Les remarques qui précèdent doivent être considérées comme une simple introduction à l'objet propre de notre recherche. Ainsi que nous l'avons déjà dit, c'est seulement en partant des principes d'une vraie philosophie de la nature qu'on peut aboutir à une conception tout à fait satisfaisante pour la tâche que nous nous proposons ici. Loin de nous de prétendre que cette conception ne se soit jamais présentée à l'esprit de tel ou tel philosophe. Ce sont ces philosophes qui, sans se laisser rebuter par les noms péjoratifs, tels que matérialisme, panthéisme, etc., par lesquels on a toujours désigné toute philosophie réelle, ont été, à l'encontre des dogmatiques et des idéalistes abstraits, de vrais philosophes de la nature (aux deux sens du mot : *philosophie* et *nature*).

La philosophie de la nature de nos jours a été la première à établir une distinction entre l'Etre, pour autant qu'il existe, et l'Etre, pour autant qu'il est simple raison d'existence. Bien que ce soit justement sur ce point qu'elle s'écarte le plus du chemin qu'avait suivi Spinoza, on n'en a pas moins, jusqu'à ce jour, prétendu en Allemagne qu'elle se confond, par sa base métaphysique, avec le système de Spinoza. Et bien que ce soit encore la même distinction qui implique, d'une façon aussi

tranchée que possible, celle entre Dieu et la nature, on n'a pas manqué de l'accuser de confondre Dieu avec la nature. Étant donné que cette distinction sert de base à toute la recherche qui suit, quelques éclaircissements à son sujet nous paraissent nécessaires.

Étant donné qu'il n'y a rien qui soit antérieur à Dieu et en dehors de lui, il doit avoir en lui-même la raison de son existence. C'est ce que prétendent toutes les philosophies ; mais elles parlent de cette raison comme d'un simple concept, sans y rattacher aucune réalité. Cette raison de son existence que Dieu porte en lui-même, n'est pas Dieu considéré au point de vue absolu, c'est-à-dire pour autant qu'il existe ; elle n'est que la raison de son existence, la Nature — dans Dieu ; un être qui est, certes, inséparable de lui, mais qui en diffère. En ce qui concerne les rapports entre la raison de l'existence de Dieu et Dieu lui-même, il n'y a pas lieu de parler de séquence dans le temps ni de hiérarchie quant à l'essence. Il n'y a ici, comme dans la Nature en général, ni un premier ni un dernier, tout se conditionne réciproquement, rien n'est autre que ce qu'il est, et rien n'existe cependant sans autre chose. Dieu porte en lui la raison interne de son existence ; elle le précède en tant qu'il est Existant ; mais, d'autre part, Dieu est tout aussi bien le *Prius* de cette raison, puisque celle-ci n'existerait pas comme telle, si Dieu lui-même n'existait pas *actu*.

On aboutit à la même distinction en partant des choses, au lieu de partir de Dieu. Il faut commencer par écarter complètement le concept d'immanence, pour autant qu'il est destiné à exprimer l'inclusion morte des choses en Dieu. Nous estimons plutôt que le concept du devenir est le seul qui convienne à la nature des choses. Mais, envisagées du point de vue absolu, elles ne peuvent pas devenir *en* Dieu dont elles diffèrent *toto genere* ou, plus exactement, infiniment. Pour être distinctes de Dieu, elles doivent avoir la raison de leur devenir dans quelque chose qui diffère de Dieu. Mais comme il ne peut y avoir rien en dehors de Dieu, on peut réduire cette contradiction en disant que les choses ont leur raison dans ce qui, en Dieu, n'est pas *lui-même*, c'est-à-dire dans la raison de son existence. Pour

employer un langage plus humain, nous dirons que c'est dans le désir que l'éternellement Unique éprouve de s'engendrer lui-même. Ce désir n'est pas l'Unique lui-même, mais lui est co-éternel. Il veut engendrer Dieu, c'est-à-dire l'insondable Unité, mais celle-ci n'est, pour autant, pas encore Unité. Il n'est, envisagé en soi, que Volonté, mais une Volonté d'où l'intelligence est absente, donc une Volonté ni indépendante ni parfaite, puisque l'intelligence est, à proprement parler, la Volonté dans la Volonté. Il est cependant une Volonté de l'intelligence, et notamment son désir et son envie ; une volonté, non consciente, mais revendiquante, et ce qu'elle revendique, c'est justement l'intelligence. Nous parlons de la nature de ce désir envisagé en soi, qu'il ne faut pas perdre de vue, bien qu'il soit depuis longtemps refoulé et remplacé par quelque chose de supérieur, né de lui et que nous ne puissions plus l'appréhender par les sens, mais seulement par l'esprit et par la pensée. Depuis l'acte éternel de l'auto-révélation, il règne dans le monde, tel que nous les voyons à présent, l'ordre, la règle et la forme ; mais au fond de tout cela se dissimule toujours l'irrégulier qui, dirait-on, cherche toujours à faire irruption, et il semble bien que nulle part l'ordre et la forme ne soient primitifs, mais qu'il s'agisse partout d'un ordre et d'une forme ayant remplacé un désordre primitif, une absence de règle et de forme ayant caractérisé l'état primitif. C'est cela qui, dans les choses, constitue la base inconcevable de leur réalité, le reste permanent, qui ne disparaît jamais, ce qu'il est impossible, malgré tous les efforts, d'appréhender par l'intelligence et qui reste éternellement au fond. C'est de cette absence d'intelligence qu'a surgi, à proprement parler, l'intelligence. C'est cette obscurité antécédente qui fait la réalité de la créature ; elle constitue sa part d'héritage nécessaire. Dieu seul, lui-même en tant qu'Existant, vit dans la lumière, car seul il n'existe que par lui-même. L'homme dans sa présomption se refuse à admettre la possibilité de ses origines abyssales et il cherche même à invoquer contre cette possibilité des raisons morales. Pour encourager l'homme à aspirer de toutes ses forces à la lumière, nous ne connaissons cependant pas de stimulant plus puissant que la conscience de la nuit profonde

d'où il a surgi à l'existence. On nous a adressé le reproche enfantin de faire de l'inintelligent la racine de l'intelligent, de la nuit le commencement de la lumière ; ces reproches expriment le véritable système des philosophes d'aujourd'hui qui feraient volontiers *fumum est fulgore*, à quoi la précipitation même la plus violente de Fichte ne suffit pas. Toute naissance est une naissance des ténèbres à la lumière. La graine doit être enfouie dans la terre et mourir dans les ténèbres, pour que puisse surgir et s'épanouir au soleil la belle forme lumineuse. L'homme se forme dans les entrailles de sa mère ; et c'est de l'obscurité de l'inintelligence (du sentiment, du désir, cette mère superbe de la connaissance) que naissent les pensées lumineuses. C'est ainsi que nous devons nous représenter le désir originel qui aspire à l'intelligence qu'il ne connaît pas encore, comme il nous arrive d'aspirer à un bien que nous ne connaissons pas encore et pour lequel nous n'avons pas de nom et, telle la mer de Platon, le désir roule ses vagues, à la recherche de la loi obscure et incertaine, incapable qu'il est de créer pour lui-même rien de durable. — Mais en rapport avec le désir, en correspondance avec lui, dont le fond encore obscur constitue la première manifestation de l'existence de Dieu, il se forme, en Dieu lui-même, une représentation interne réflexive, par laquelle, étant donné qu'elle ne peut avoir d'autre objet que Dieu, Dieu lui-même s'entrevoit comme dans son image. C'est par cette représentation, envisagée d'une façon absolue, que Dieu se réalise pour la première fois, bien que seulement en lui-même. Elle débute en Dieu, elle est Dieu lui-même, engendrée *en* Dieu. Cette représentation est en même temps l'intelligence, le *mot* du désir ; et l'esprit éternel, qui éprouve pour ainsi dire le mot en même temps que l'éternel désir, l'esprit éternel, disons-nous, mû par l'amour qu'il est lui-même, énonce ce mot qui signifie que c'est seulement l'intelligence associée au désir qui devient volonté librement créatrice et toute-puissante, se réalisant dans la nature originellement désordonnée et dépourvue de forme, s'en servant comme d'un moyen ou d'un outil. Le premier acte par lequel l'intelligence se manifeste dans la nature consiste dans la séparation des forces, car c'est ainsi seulement qu'elle peut rendre possible

l'épanouissement de l'unité qui y est contenue à l'état pour ainsi dire encore inconscient, comme dans une graine qui renferme toutes les possibilités de la future plante. C'est ainsi que, chez l'homme, l'inconscient désir de créer quelque chose ne s'éclaire de la lumière de la conscience que lorsque ses pensées, qui formaient primitivement un ensemble chaotique, se bousculaient réciproquement, s'empêchaient les unes les autres de se manifester au dehors, commencent à se séparer, à se différencier et deviennent rattachées les unes aux autres par les liens rationnels d'une unité foncière. C'est ainsi encore que dans la plante le lien obscur de la pesanteur se dissout pour rendre possibles l'épanouissement et l'expansion des forces et la manifestation de l'unité qui relie les forces ainsi différenciées et dissociées.

Étant donné en effet que l'essence de la nature primitive n'est rien d'autre que la raison éternelle de l'existence de Dieu, elle doit contenir l'essence de Dieu lui-même, éclairant d'un regard générateur de vie les ténèbres de la profondeur. Mais le désir, stimulé par l'intelligence, cherche désormais à retenir, en se l'incorporant pour ainsi dire, ce regard de vie qu'il a perçu, afin d'en faire un fond permanent. Le fait que l'intelligence, ou la lumière, ayant pénétré dans la nature primitive, empêche le désir de rentrer en lui-même et provoque, en même temps que la séparation des forces (le renoncement à l'obscurité), la manifestation de l'unité inhérente aux forces ainsi séparées du regard lumineux caché, ce fait, dirons-nous, rend possible l'apparition de choses concevables, intelligibles et particulières, et cela à la faveur, non d'une représentation extérieure, mais d'un processus qui consiste à intégrer ce qui apparaît dans la nature comme surgissant de son sein ou, plus exactement, à la faveur d'une sorte de réveil provoqué par l'intelligence faisant surgir, amenant à l'évidence l'unité ou l'idée cachées dans le fond dissocié. Les forces résultant de cette différenciation (qui n'est cependant pas une désagrégation) sont la substance qui servira plus tard à la configuration du corps ; mais le lien vivant qui, en même temps que s'effectue la différenciation, surgit des profondeurs du fond naturel et constitue le centre commun des forces différenciées, est l'âme.

Étant donné que l'intelligence primitive fait surgir l'âme qui était restée jusqu'alors cachée dans un fond indépendant de cette intelligence, l'âme, de son côté, reste également indépendante de celle-ci et forme une essence particulière, n'existant que par elle-même.

Il est facile de voir qu'en présence de cette résistance du désir, qui est une condition de la parfaite génération, le lien le plus intime des forces ne se dénoue qu'à la faveur d'un épanouissement progressif de celles-ci, chaque degré de séparation des forces étant marqué par l'apparition d'un nouvel être, dont l'âme doit être d'autant plus parfaite qu'il contient davantage à l'état de différenciation ce qui, chez les autres, est encore indifférencié. La tâche d'une philosophie complète de la nature consiste à montrer comment, à chaque degré, ce processus se rapproche de l'essence de la nature, jusqu'à la dissolution du centre le plus intime qui suit le dernier degré de différenciation. Nous nous contenterons d'exposer ici ce qui se rapporte le plus directement à la question dont nous nous occupons ici. Chacun des êtres qui apparaissent dans la nature de la manière que nous venons d'indiquer contient deux principes qui, au fond, n'en font qu'un, mais envisagé sous ses deux aspects possibles. Le premier est celui par lequel ils sont séparés de Dieu ou en vertu duquel ils font partie du fond pur et simple ; mais comme, entre ce qui existe dans le fond et ce qui est préformé dans l'intelligence, il n'en existe pas moins une unité primitive et que le processus de la création consiste seulement dans une transmutation ou transfiguration lumineuse interne du principe primitivement obscur, il en résulte que le principe, obscur par sa nature, est justement celui qui est transfiguré en lumière, et l'un et l'autre se trouvent unis, quoique dans des proportions diverses, dans chaque être de la nature. Le principe, pour autant qu'il provient du fond et est obscur, constitue l'élément volontaire de l'être qui, tant qu'il n'a pas réalisé sa parfaite unité avec la lumière (principe de l'intelligence), reste simple passion, convoitise, volonté aveugle. A cet arbitraire de la créature s'oppose la raison, en tant que volonté universelle, qui se sert de l'autre et se le subordonne comme un simple outil. Mais lorsqu'à la faveur d'une transformation et d'une différen-

ciation progressives de toutes les forces, le point le plus intime et le plus profond d'un être se trouve complètement transfiguré en lumière, sa volonté reste bien une volonté individuelle, particulière, mais en soi, ou en tant que centre de toutes les autres volontés particulières, elle est unie à la volonté originelle, de façon à ne former avec elle qu'un tout indivisible. Cette ascension des centres les plus profonds à la lumière n'a lieu dans aucune autre créature visible, en dehors de l'homme.

Dans l'homme se trouve concentrée toute la force du principe obscur, en même temps que toute la force de la lumière. Chez lui se trouve l'abîme le plus profond et le ciel le plus sublime : les deux centres. La volonté de l'homme est le germe, dissimulé dans l'éternel désir du Dieu qui n'existe encore que dans les profondeurs ; il est le divin regard générateur de vie que Dieu a aperçu dans cette profondeur, lorsqu'il a conçu la volonté de la nature. C'est dans l'homme seul que Dieu a aimé le monde ; et c'est cette image de Dieu que le désir découvrit dans le centre lorsqu'il entra en opposition avec la lumière. Par le fait de sa provenance du fond (en tant que créature), l'homme contient un principe relativement indépendant de Dieu ; mais du fait que ce principe, sans cesser de demeurer obscur, en raison de sa provenance du fond, se trouve transfiguré en lumière, il surgit dans l'homme quelque chose de plus élevé : l'*esprit*, l'esprit éternel qui proclame l'Unité ou le Verbe dans la Nature. Or, ce Verbe (réel) proclamé n'est autre que celui de l'unité de l'obscurité et de la lumière (des consonnes et des voyelles). Mais, les deux principes, tout en étant inhérents à toutes choses, n'y forment pas une consonance parfaite, à cause de l'insuffisance de ce qui a surgi du fond. C'est seulement chez l'homme que se trouve parfaitement énoncé le Verbe qui, dans les autres choses, subsiste encore à l'état latent ou n'est énoncé que d'une façon incomplète. Mais dans le Verbe énoncé c'est l'esprit qui se manifeste, c'est-à-dire Dieu comme existant *actu*. Pour autant donc que l'âme représente l'identité des deux principes, elle est esprit ; et l'esprit est en Dieu. Si chez l'homme l'identité des deux principes était aussi indissoluble qu'en Dieu, il n'y aurait entre eux aucune différence, c'est-à-dire que Dieu ne se manifesterait pas en tant qu'esprit.

Il en résulte que l'unité, indissoluble en Dieu, doit être précaire chez l'homme, d'où la possibilité du Bien et du Mal.

Nous disons expressément : *possibilité* du Mal, et cherchons avant tout à ne faire ressortir que la précarité de l'unité des deux principes. La *réalité* du Mal doit faire l'objet d'une recherche spéciale. Le principe surgi du fond de la nature et par lequel l'homme se trouve distingué de Dieu, est son *égoïté* qui, cependant, par son unité avec le principe idéal, devient esprit. L'égoïté *comme* telle est esprit, ou, encore, l'homme est esprit en tant qu'*ego* particulier (séparé de Dieu), et c'est justement en cela que consiste la personnalité. Mais du fait que l'*ego* est en même temps esprit, il se trouve élevé au-dessus du monde créaturel, il devient volonté qui se perçoit en possession de la complète volonté, qui n'est plus un instrument au service de la volonté universelle manifestant sa force créatrice dans la nature, mais est au-dessus et en dehors de toute nature. L'esprit est au-dessus de la lumière, de même que, dans la nature, il s'élève au-dessus de l'unité de l'obscurité et de la lumière. En tant qu'esprit, l'égoïté est donc libre par rapport aux deux principes. Or, cette volonté particulière n'est esprit, n'est par conséquent libre par rapport à la nature et ne la dépasse que pour autant qu'elle se trouve réellement transfigurée en volonté originelle (lumière), de sorte que, si elle subsiste encore (en tant que volonté particulière) dans le fond (car il doit toujours y avoir un fond), de même que, dans le corps transparent, la matière, élevée jusqu'à l'identité avec la lumière, ne cesse pas pour cela d'être matière (principe obscur), c'est uniquement en tant que porteuse et gardienne du principe de la lumière. Mais du fait qu'elle est en possession de l'esprit (car celui-ci domine aussi bien l'obscurité que la lumière), et lorsque cet esprit n'est pas celui de l'amour éternel, l'égoïté peut se séparer de la lumière; ou bien la volonté particulière peut chercher en tant que particulière (ce qu'elle ne peut être que dans son identité avec la volonté universelle), à être dans la périphérie ou en tant que créature (la volonté des créatures se trouve certes en dehors du fond, mais alors elle est simplement particulière, non libre, mais liée) ce qu'elle ne peut être qu'autant qu'elle demeure au centre (de même la sereine volonté dans le calme fond de la

nature n'est justement volonté universelle que parce qu'elle demeure dans le fond). Il en résulte dans la volonté de l'homme une séparation entre l'égoïté devenue spirituelle (car l'esprit domine la lumière) et la lumière, c'est-à-dire une séparation entre des principes inséparables en Dieu. Lorsqu'au contraire la volonté particulière de l'homme demeure dans le fond comme volonté centrale, c'est-à-dire lorsque le rapport divin entre les principes subsiste (puisque la volonté qui est au centre de la nature ne s'élève jamais au-dessus de la lumière, mais reste au-dessous d'elle, dont elle constitue la base dans le fond) et qu'elle est dominée par l'esprit de l'amour, au lieu d'être le pur esprit de la discorde qui cherche à séparer le principe particulier du principe universel, on peut dire de la volonté qu'elle est de nature divine, qu'elle possède une organisation divine. Et voici ce qui prouve que c'est cette affirmation de la volonté particulière qui est le Mal.

La volonté, sortie de sa surnaturalité, pour se particulariser et s'individualiser, tout en prétendant rester universelle, tend à renverser le rapport qui existe entre les principes, à mettre le fond au-dessus de la cause, à se servir de l'esprit qu'elle n'avait conservé que pour le maintenir au centre, en dehors de celui-ci et à l'encontre de la créature, d'où sa propre désorganisation et celle de ce qui est en dehors d'elle. La volonté de l'homme peut être considérée comme étant formée par un faisceau de forces vives ; tant qu'elle reste unie avec la volonté universelle, ces forces sont maintenues dans un équilibre divin. Mais dès que la volonté particulière quitte le centre, qui est la seule place qui lui convienne, le lien qui unissait les forces disparaît ; on voit alors s'installer une volonté particulière qui, incapable de réunir les forces, en se les subordonnant, se voit obligée de constituer ou de composer, avec ces forces séparées les unes des autres, avec cette armée de désirs et de convoitises en révolte (chaque force particulière étant un désir ou une lubie) une vie qui lui soit propre, une vie à part, ce qui lui est d'autant plus possible que le premier lien des forces, le fond de la nature subsiste jusque dans le Mal. Mais comme il ne peut s'agir d'une vie au vrai sens du mot, c'est-à-dire d'une vie qui n'est compatible qu'avec le rapport primitif, on se trouve en présence d'une vie

particulière, mais fausse, d'une vie à base de mensonge, produit de l'inquiétude, de l'angoisse et du sentiment de perdition. La plus belle confirmation de ce que nous disons là nous est fournie par la maladie qui, en tant que désordre produit dans la nature par l'abus de la liberté, constitue le véritable pendant du Mal ou du Péché. Il n'y a jamais de maladie universelle, sans que les forces cachées du fond se désagrègent : elle se déclare, lorsque le principe irritable qui doit régner dans la calme profondeur en tant que lieu le plus intime des forces, s'actualise lui-même, ou lorsque l'archée [1], ayant subi une irritation, quitte son calme séjour au centre pour se déplacer vers la périphérie. Toute guérison primaire, au contraire, consiste dans le rétablissement du rapport entre la périphérie et le centre, et le passage de la maladie à la santé ne s'effectue qu'à la faveur du retour de la vie séparée et isolée dans le champ lumineux de l'être, d'où s'est effectuée la séparation (crise). La maladie particulière, à son tour, ne s'explique que par le fait que ce qui ne doit sa liberté et sa vie qu'à ses rapports avec l'ensemble cherche à s'en détacher, à s'en isoler. Et l'on peut dire du Mal ce qui est vrai de la maladie, laquelle ne représente aucune essentialité, qu'elle n'est qu'une image apparente de la vie, une manifestation météorique, une fluctuation entre l'être et le non-être, tout en s'annonçant au sentiment comme quelque chose de réel.

De nos jours, c'est surtout Franz Baader qui a insisté sur cette conception, qui nous paraît la seule juste, du Mal comme résultant de l'interversion, du renversement des rapports entre les principes, et qui l'a appuyée de profondes et frappantes analogies physiques. Toutes les autres explications du Mal laissent l'intelligence et la conscience morale insatisfaites. Elles reposent au fond sur la suppression du Mal en tant qu'antithèse positive, sur sa réduction au soi-disant *malum metaphysicum* et à la notion négative, qui est celle de l'imperfection de la créature. Dieu,

1. *Archée* (Archeus, Archaeus = dominateur) est d'après Paracelse la force formative créatrice de la nature qui agit inconsciemment dans les choses en tant que « fabricator ». D'après Van Helmont, l'Archeus est le « generationis faber et rector », « forma vitalis sive animalis juxta imaginis sui entelechiam ». (D'après Rudolf Eisster, « *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* », tome I, p. 76). *N. d. T.*

dit Leibniz, ne pouvait pas doter l'homme de toutes les perfections, car alors l'homme serait lui-même Dieu ; ceci est vrai des êtres créés en général ; il fallait qu'il y eût différents degrés de perfection et toutes sortes de limitations. A la question : d'où vient le Mal ? on répond : de la nature idéale de la créature, pour autant qu'elle dépend de la volonté de Dieu, et non des vérités éternelles, contenues dans l'intelligence divine. C'est la région des vérités éternelles qui constitue la source idéale du Bien et du Mal, et c'est elle qu'on doit substituer à la matière des anciens [1]. Il existe, dit Leibniz dans un autre passage, deux principes, tous deux immanents à Dieu : l'intelligence et la volonté. De l'intelligence vient le principe du Mal, sans que pour cela elle devienne elle-même mauvaise ; elle contient la raison de la possibilité du Mal, mais la volonté ne tend qu'au Bien [2]. Cette seule possibilité du Mal est indépendante de Dieu, car l'intelligence n'est pas sa propre cause [3]. Cette distinction entre l'intelligence et la volonté, deux principes immanents à Dieu, distinction qui lui permet de rendre le Mal indépendant de la volonté divine, correspond bien à la profonde manière de penser de Leibniz, et sa conception de l'intelligence (de la sagesse divine) comme d'un principe passif, plutôt qu'actif, de Dieu constitue, elle aussi, un témoignage de la profondeur de sa pensée ; il n'en reste pas moins qu'en faisant dériver le Mal de cette source purement idéelle, Leibniz en fait également quelque chose de passif, l'effet purement négatif d'une limitation, d'une privation, ce qui est tout à fait en opposition avec la nature véritable du Mal. Il suffit en effet de se rappeler que de toutes les créatures, c'est l'homme seul, cette créature la plus parfaite, qui est capable de Mal, pour se rendre compte que ce n'est pas une simple limitation ou privation qui peut être la cause de celui-ci. D'après la conception chrétienne, le Diable était la créature la plus illimitée, et non la plus limitée [4]. Ce ne sont pas les imperfections, au sens méta-

1. *Tentam. Theod.* Op. t. I, p. 136.
2. Ibid., p. 240.
3. Ibid., p. 387.
4. C'est un fait curieux que, longtemps avant les scolastiques, les

physique du mot, qui constituent la caractéristique ordinaire du Mal, car le Mal est souvent compatible avec un parfait développement de ses forces particulières, ce qui est plus rare dans le Bien. La raison du Mal doit donc résider, non dans quelque chose de positif en général, mais dans le Positif le plus élevé que la Nature possède, ce qui est d'ailleurs conforme à notre manière de voir, telle que nous l'avons exposée plus haut. Leibniz s'emploie par tous les moyens à faire comprendre comment le Mal peut être le produit d'une privation naturelle. La volonté, dit-il, tend au Bien en général et aspire à la Perfection, qui a son degré le plus élevé en Dieu ; mais lorsqu'elle se trouve engagée dans la concupiscence des sens, qui comporte la perte des biens supérieurs, c'est justement cet arrêt de la tendance au Bien qui constitue la privation que représente le Mal. Le Mal, pense-t-il, n'a pas plus besoin d'un principe particulier que le froid ou l'obscurité. Ce qu'il y a dans le Mal d'affirmatif n'y existe que par surcroît, comme la force et l'effectivité dans le froid ; l'eau en se congelant fait sauter le vase le plus solide où elle est enfermée, et cependant le froid résulte d'une diminution du mouvement [1]. Étant donné cependant que la privation n'est rien en soi et que, pour devenir perceptible, elle a besoin de quelque chose de positif, on se trouve en présence d'une difficulté qui consiste à expliquer le positif dont on ne doit pas moins admettre la présence dans le Mal. Et comme Leibniz ne peut faire dériver ce positif que de Dieu, il se voit obligé de faire de Dieu la cause du côté matériel du Péché et de ne voir un

premiers Pères de l'Église, saint Augustin surtout, aient déjà envisagé le Mal comme une simple privation. Voici un passage remarquable emprunté à *Contra Jul.* L. I, chap. III : « Quaerunt ex nobis, unde sit malum ? — Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. Haud vero difficulter omnia expediet qui conceptum mali semel recte formaverit, eumque semper defectum aliquem involvere attenderit, perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum ; neque magis possibile esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum ».

1. *Tentam. Theod.*, p. 242.

effet de privation originelle que dans son côté formel. Il cherche à illustrer ce rapport à l'aide du concept de force d'inertie naturelle, formulé par Kepler. C'est cette inertie, dit-il, qui constitue l'image parfaite d'une limitation initiale (antérieure à toute action) de la créature. Lorsque deux corps, de masse inégale, sont mis en mouvement par un mobile quelconque avec une vitesse inégale, la raison de la lenteur de mouvement réside, non dans le mobile, mais dans la tendance à l'inertie, propre et inhérente à la matière, c'est-à-dire dans la limitation et l'imperfection internes de la matière [1].

Mais il convient de faire remarquer à ce propos que l'inertie elle-même ne doit pas nécessairement être considérée comme une privation, mais qu'elle peut aussi correspondre à quelque chose de positif, être par exemple l'expression de la force par laquelle un corps cherche à préserver son indépendance. Nous ne nions pas que la finitude métaphysique ne puisse s'expliquer de cette manière ; nous nions seulement que la finitude comme telle soit le Mal.

Cette explication s'explique, à son tour, par l'idée pour ainsi dire morte qu'on se fait du positif, en prétendant qu'il ne peut avoir pour antithèse que la privation. Mais il y a aussi une notion intermédiaire qui en forme la vraie antithèse et n'a presque rien de commun avec la négation pure et simple. Cette notion découle des rapports entre le Tout et les éléments, entre l'Unité et la Multiplicité. Le positif est toujours le Tout, l'Unité ; son opposé, c'est le Tout dissocié, la dysharmonie, l'ataxie des forces. Le Tout dissocié renferme les mêmes éléments que le Tout indivisé ; il n'y a entre eux aucune différence au point de vue matériel (sous ce rapport, le Mal n'est pas plus limité ou plus mauvais que le Bien), mais ils diffèrent au point de vue formel, représenté justement par l'essence ou le côté positif de l'un et de l'autre. C'est pourquoi il doit exister nécessairement dans le Mal, comme dans le Bien, un élément positif, mais dans celui-là il est opposé au Bien dont il transforme la température en dis-température. Reconnaître cette essence ou cet élément positif est, pour la philosophie

1. Ibid., p. I, § 30.

dogmatique, une impossibilité, car il lui manque tout concept de personnalité, c'est-à-dire de l'égoïté élevée à la spiritualité et elle ne dispose que des notions abstraites de Finitude et d'Infinitude[1]. Lors donc que quelqu'un voudrait objecter que c'est justement la dysharmonie qui est une privation, un manque d'unité, on pourrait lui répondre qu'alors même que la suppression ou la dissociation de l'unité impliquerait la notion de privation, cette notion n'en serait pas moins insuffisante. Car ce qui est dysharmonie, ce n'est pas la séparation des forces, mais leur fausse unité qui n'est séparation que par rapport à la vraie unité. Lorsque l'unité est complètement abolie, toute discussion à ce sujet devient inutile. Lorsque la maladie se termine par la mort, il ne reste plus un seul ton capable de provoquer une dissonance. Mais c'est justement pour expliquer cette fausse unité que nous avons besoin de quelque chose de positif, dont il faut par conséquent nécessairement admettre la présence dans le Mal, mais qui restera inexpliqué aussi longtemps qu'on ne reconnaîtra pas la présence d'une racine de la liberté dans le fond indépendant de la nature.

Plus loin, en examinant la question de la réalité du Bien, nous aurons une occasion plus favorable de nous occuper de la conception platonicienne, pour autant que nous puissions la juger. Le philanthropisme que notre époque a poussé à l'extrême, jusqu'à la négation du Mal, a réduit la question qui nous occupe à la plus grande simplicité et engendré des idées tout à fait incompatibles avec celles que nous exposons ici. D'après ces idées, le Mal n'aurait pour raison que la prédominance de la sensualité, de l'animalité, du principe hellénique, et elles opposent au Ciel, non, comme il se doit, l'Enfer, mais la Terre. Cette conception est une conséquence logique de la théorie d'après laquelle la liberté serait l'effet de la prédominance du principe intelligent, d'un refoulement des désirs et penchants sensibles,

1. Pour la même raison, toutes les autres explications de la Finitude (par le concept des relations par exemple) s'avèrent insuffisantes pour l'explication du Mal. Le Mal a sa source, non dans la Finitude comme telle, mais dans la Finitude élevée à l'état d'existence autonome.

et le Bien serait le produit de la Raison Pure dans laquelle il n'y a naturellement aucune liberté pour le Mal (où ce sont les penchants sensibles qui dominent) ; en bref, le Mal, dans cette conception, se trouve complètement aboli, car la faiblesse ou l'inefficacité du principe intelligent peut bien être une cause de l'absence de bonnes et vertueuses actions, mais non d'actions positivement mauvaises et vicieuses. A supposer que la sensibilité ou le comportement passif à l'égard d'influences extérieures provoque avec une sorte de nécessité de mauvaises actions, l'homme qui accomplirait ces actions n'en serait pas moins lui-même passif, et le Mal n'aurait, par rapport à lui, c'est-à-dire subjectivement, aucune signification ; et comme ce qui résulte d'une détermination de la nature ne peut pas non plus être mauvais objectivement, le Mal, dans les conditions dont nous nous occupons, serait dépourvu de toute signification en général. — Dire que, lorsqu'il s'agit du Mal, le principe rationnel devient inefficace, c'est avancer un argument qui n'a rien de probant.

Pourquoi, en effet, ce principe n'exerce-t-il pas son pouvoir ? Si c'est parce qu'il *veut* rester inefficace, la raison du Mal résiderait donc dans ce vouloir, et non dans la sensibilité. S'il est seulement incapable de maîtriser la force contraire de celle-ci, cela témoignerait seulement de sa faiblesse ou impuissance, mais il ne saurait, à ce propos, être question de Mal. Il n'y aurait donc, d'après cette explication, qu'une seule Volonté (si l'on peut l'appeler ainsi), et non une double Volonté, et l'on pourrait, sous ce rapport, appliquer aux partisans de cette manière de voir, depuis que les noms d'Ariens (partisans de l'arianisme) et autres sont heureusement entrés dans le domaine de la Critique, le nom de Monothélètes, également emprunté à l'histoire de l'Église. — Or, de même que ce n'est pas le principe intelligent ou lumineux, mais le principe associé à l'égoïté, élevé au rang d'esprit, qui agit dans le Bien, de même le Mal découle, non du principe de la Finitude comme telle, mais du principe obscur ou égoïste qui se trouve trop intimement rapproché du centre. Et de même qu'il y a un enthousiasme pour le Bien, il peut y avoir un enthousiasme pour le Mal. Chez l'animal, comme chez tout autre être naturel, ce principe obscur est

également actif ; mais il n'a pas encore, chez lui, émergé à la lumière, comme chez l'homme ; il n'est pas esprit et intelligence, mais convoitise et désir aveugles ; bref, là où il n'y a pas encore unité absolue et existence de la personne, aucune déchéance, aucune séparation de principes ne sont possibles. L'inconscient et le conscient sont, chez l'animal, associés d'une manière fixe et définie, par conséquent invariable. C'est justement en tant qu'expressions relatives de l'unité qu'ils sont subordonnés à celles-ci, et la force agissant dans le fond reçoit l'unité qui les relie, sans que le rapport entre les deux principes manifeste ou subisse le moindre changement. L'animal ne peut jamais sortir de l'unité, alors que l'homme est capable de rompre, quand il lui plaît, le faisceau éternel des forces. Aussi F. Baader dit-il avec raison qu'il serait à souhaiter que la perversité de l'homme puisse aller jusqu'à l'animalité ; malheureusement, l'homme ne peut être au-dessus ou au-dessous de l'animal.

Nous avons essayé de déduire la notion et la possibilité du Mal des raisons premières et de faire ressortir la base générale de cette théorie, qui est celle de la distinction entre l'Existant et ce qui est le fond de l'Existence [1]. Mais la possibilité n'implique pas encore la réalité, et c'est celle-ci qui constitue le point principal de la question. Il s'agit d'expliquer, non la réalité du Mal chez l'homme individuel, mais l'universalité de son activité, ou comment il a pu émerger de la Création comme un principe incontestablement universel, en opposition foncière, en lutte incessante avec le Bien. Étant donné sa réalité manifeste, du moins au point de vue de son opposition générale au Bien, on peut, sans risque de se tromper, affirmer que le Mal était nécessaire pour la révélation de Dieu ; c'est juste-

1. Saint Augustin dit contre l'émanation : de la substance de Dieu rien ne peut résulter d'autre que Dieu ; c'est pourquoi la créature a été créée du Néant, d'où sa corruptibilité et sa défectuosité (*De lib. arb.* l. 1, ch. II). Ce Néant constitue depuis longtemps le calvaire de l'intelligence. On en trouve l'explication dans le même ouvrage : l'homme a été créé 'εκ τῶν μὴ ὄντων, de ce qui n'est pas ; il en est de même du fameux μὴ ὄν des Anciens, qui, de même que la création du Néant, pourrait, grâce à la distinction ci-dessus, recevoir une signification positive.

ment ce qui ressort de ce que nous avons dit précédemment. Si en effet c'est Dieu, en tant qu'esprit, qui constitue l'unité indivisible des deux principes chez l'homme et si cette unité était chez celui-ci aussi permanente et indestructible qu'en Dieu, l'homme ne différerait pas de Dieu ; il serait absorbé en Dieu, et il n'y aurait ni révélation ni élans d'amour. Toute essence, tout être en effet ne peut se manifester qu'au moyen de son contraire : l'amour au moyen de la haine, l'unité au moyen de la lutte. S'il n'y avait pas de séparation entre les principes, l'unité ne pourrait pas montrer sa toute-puissance ; s'il n'y avait pas de discorde, l'amour ne pourrait jamais devenir une réalité. L'homme est placé à un sommet où c'est en lui-même que réside la raison de la tendance au Bien ou au Mal ; il est poussé vers l'un ou vers l'autre avec une force égale, et le lien entre les principes est chez lui libre, au lieu d'être nécessaire. Il se trouve en un point de partage ; quoi qu'il choisisse, l'action sera sienne, mais il ne peut pas rester dans l'indécision, car Dieu doit se révéler nécessairement et dans la Création en général rien d'équivoque ne doit exister. — Il semble cependant qu'il soit impuissant à sortir de son indécision, justement parce que c'est l'indécision. Il doit y avoir une raison générale de sollicitation, de la tentation par le Mal, ne serait-ce que celle qui a pour but de rendre vivants en lui les deux principes, de le rendre lui-même conscient des deux. Or, il semble que l'attirance vers le Mal ne puisse émaner que d'un être foncièrement méchant, hypothèse qui nous semble exprimer l'interprétation inévitable et tout à fait juste de la matière platonicienne, interprétation d'après laquelle celle-ci serait une entité aussi primitive que Dieu, mais en opposition avec lui et, par conséquent, méchante. Tant que cette partie de la théorie platonicienne restera aussi incomprise qu'elle l'a été jusqu'ici, tout jugement précis à son sujet sera impossible. Or, les considérations qui précèdent ont montré avec une évidence qui nous paraît suffisante, dans quel sens on peut dire du principe irrationnel qu'il est en opposition avec l'intelligence, ou avec l'unité et l'ordre, sans postuler en même temps sa méchanceté foncière. C'est ainsi également qu'on peut interpréter l'expression platonicienne que *le mal provient de la vieille nature*, car tout Mal tend

vers le chaos, c'est-à-dire à retourner vers l'état où le centre initial n'était pas encore subordonné à la lumière, où il était encore agité par le désir sans intelligence. Or, nous avons montré une fois pour toutes que le Mal ne peut avoir son origine que dans la Créature, parce que c'est seulement chez elle que les deux principes sont réunis par un lien lâche qui rend facile leur séparation. L'entité primitive dont il a été question plus haut ne peut être méchante, parce qu'elle ne comporte pas une dualité de principes. Et, d'autre part, nous ne pouvons pas admettre la possibilité d'un Dieu créé et déchu, ayant entraîné l'homme dans sa chute ; car il s'agit justement de savoir comment le Mal a pu naître tout d'abord chez une créature, donc, dans ce cas particulier, chez le Dieu créé. Nous n'avons donc, pour expliquer le Mal, rien en dehors des deux principes en Dieu. Dieu en tant qu'Esprit (le lien éternel de ces deux principes) est l'amour le plus pur, mais l'amour ne saurait comporter la volonté du Mal ; et il en est de même du principal idéal. Mais Dieu lui-même, pour pouvoir être, a besoin d'une raison, mais cette raison ne lui est pas extérieure, elle lui est immanente et est d'une *nature* qui, tout en faisant partie de celle de Dieu, en est distincte. La volonté de l'amour et la volonté du fond (*Grund*) sont deux volontés différentes, chacune se suffisant à elle-même ; mais la volonté de l'amour ne peut résister à l'autre et chercher à la supprimer, car en la supprimant elle se supprimerait elle-même. Le fond (*Grund*) doit agir, pour que l'amour soit, et il doit agir indépendamment de l'amour, pour que celui-ci existe réellement. En voulant briser la volonté du fond (*Grund*), l'amour se dresserait contre lui-même, romprait sa propre unité et cesserait, par conséquent, d'être amour. De son côté, la volonté du fond ne peut pas briser la volonté de l'amour, et il ne le désire même pas, malgré les apparences contraires ; car il doit, en se détournant de l'amour, être une volonté particulière, afin que l'amour qui transparaît à travers lui, comme la lumière perce les ténèbres, apparaisse dans sa toute-puissance. Le fond n'est qu'une volonté de révélation, mais justement, pour que cette révélation ait lieu, il doit provoquer la particularité et le contraire. La volonté de l'amour et celle du fond s'unissent donc du fait même qu'elles sont séparées et que dès

l'origine chacune s'exerce pour son propre compte. C'est pourquoi la volonté du fond suscite dès la première création la volonté propre de la Créature, afin que l'esprit, se manifestant comme volonté de l'amour, trouve une résistance à la faveur de laquelle il puisse se réaliser.

La nature toute entière témoigne de ce fait, grâce auquel toute vie a atteint son plus haut degré de netteté et de précision. L'irrationnel et l'accidentel qui, dans la formation des êtres, surtout organiques, sont associés au nécessaire, montrent qu'il ne s'agit pas ici d'une nécessité purement géométrique, mais que la liberté, l'esprit, la spontanéité y ont joué également un rôle important. Certes, partout où il y a convoitise et désir, il y a déjà liberté, et personne ne croira que le désir, qui constitue le fond de toute vie dans la nature, et que la tendance à se conserver, non d'une façon générale, mais dans telle ou telle existence déterminée, se soient formés dans l'être après coup, depuis sa création, alors qu'il paraît infiniment plus probable que ce désir et cette tendance ont été eux-mêmes des forces créatrices. La notion de base, établie empiriquement, et qui est appelée à jouer un rôle très important dans l'ensemble de la science naturelle, conduira nécessairement, lorsqu'elle aura reçu une élaboration scientifique, à la notion d'égoïté, d'ipséité. Mais il y a dans la nature des déterminations accidentelles, qui ne s'expliquent que par une excitation du principe obscur et irrationnel, survenue dès la première création, que par une activation de l'égoïté. D'où, dans la nature, à côté de conditions morales préformées, des signes incontestablement annonciateurs du Mal ; d'où des phénomènes qui, en dehors même de toute considération quant aux dangers qu'ils peuvent présenter pour l'homme, inspirent à tous une répulsion naturelle[1].

1. Nous mentionnerons à ce propos l'étroite association qui existe dans l'imagination de tous les peuples, surtout dans les légendes et les religions de l'Orient, entre le serpent et le Mal. La formation parfaite des organes auxiliaires, qui ont atteint chez l'homme le plus grand développement témoigne déjà de l'indépendance de la volonté par rapport aux désirs et d'un rapport avec le centre qui, seul, peut être considéré comme sain, en ce sens que celui qui a recouvré sa liberté et

Que tous les êtres organiques soient voués à la décomposition, cela n'apparaît nullement comme une nécessité originelle ; le faisceau de forces qu'est la vie pourrait tout aussi bien rester indissoluble, et si un *perfectum mobile* est possible, il semble que ce ne puisse être que la créature capable de se séparer par ses propres forces de ce qui, chez elle, est devenu déficient. Le Mal cependant ne s'annonce dans la nature que par ses effets ; quant à sa manifestation directe, elle ne peut avoir lieu qu'au terme de la nature. Car, de même que dans la création initiale, qui n'est autre que la naissance de la lumière, le principe obscur a dû servir de fond d'où pût émerger la lumière (comme passage de la simple puissance à l'acte), il doit aussi y avoir, pour la naissance de l'esprit, un autre fond, un autre principe d'obscurité, d'autant supérieur au premier que l'esprit est supérieur à la lumière.

Ce principe n'est autre que l'esprit du Mal, éveillé dans la création par l'excitation du fond obscur de la nature, par la séparation de la lumière et des ténèbres et, à cet esprit du Mal l'esprit de l'amour qui, jadis opposait la lumière aux mouvements désordonnés de la nature à ses débuts, oppose cette fois un idéal supérieur. De même que, dans son égoïsme, le Mal s'approprie la lumière et le Verbe et apparaît ainsi comme le fond supérieur, comme la raison supérieure des ténèbres, de même le Verbe, annoncé au monde à titre d'opposition au Mal doit révéler la forme humaine, égotiste, devenir personnel. Ceci ne s'accomplit que par la révélation, au sens le plus précis du mot, révélation qui devait présenter les mêmes degrés ou phases que la première manifestation dans la nature, en ce sens que son sommet le plus élevé devait être représenté, comme dans la nature par l'homme, mais par l'homme prototype, par l'homme divin, par l'homme qui, au commencement, était en Dieu et à partir duquel ont été créés toutes les autres choses et l'homme lui-

son empire sur lui-même, s'est séparé de ce qui est purement instrumental (périphérique). Là, au contraire, où les organes auxiliaires ne sont pas formés ou manquent, le centre empiète sur la périphérie, et l'on se trouve en présence de ce que Baader appelle l'anneau dans le centre.

même, *tel que nous le connaissons.* La naissance de l'esprit est du domaine de l'histoire, comme la naissance de la lumière est du domaine de la nature. L'une et l'autre passent par les mêmes périodes de création, l'une et l'autre s'éclairent et s'expliquent réciproquement. Le même principe qui a été le fond de la première création, mais sous une forme inférieure, redevient ici le germe et la graine d'où sortira un monde supérieur. Le mal en effet n'est pas autre chose que le stimulant capital, originel, de l'existence, en ce sens qu'il cherche à s'actualiser dans l'être créé et ne représente, par conséquent, et en fait que le fond de la nature élevé à une puissance plus haute. Mais de même que ce fond ne reste éternellement que fond, sans jamais se réaliser, de même le Mal ne réussit jamais à se réaliser et sert seulement de fond d'où le Bien doit émerger par ses propres forces et moyens, pour qu'il devienne, à la faveur de ce fond, indépendant et séparé de Dieu, mais de façon que Dieu s'y retrouve et s'y reconnaisse et que, tout en étant indépendant de Dieu, il soit *en* lui. Mais de même qu'on ne retrouve la partie encore indivisée du fond initial que dans l'homme où elle forme l'intériorité (base ou centre) de l'individu, de même, dans l'histoire, le Mal reste encore au début caché dans le fond, et la période de culpabilité et de péché est précédée d'une période d'innocence et d'ignorance du péché. Et de même encore que le fond initial de la nature a peut-être commencé par agir de sa propre initiative, en essayant, grâce aux forces divines qu'il contenait, de réaliser une création qui lui fût propre, cependant qu'à défaut du lien d'amour tout ce qu'il créait finissait par retomber dans le chaos (où se sont perdues les séries de races qui ont disparu avant la création actuelle et n'ont jamais réapparu), jusqu'à ce que se fît entendre le Verbe de l'Amour qui marqua le commencement d'une nouvelle création ; de même, disons-nous, ce n'est pas d'emblée que l'esprit de l'amour se manifesta dans l'histoire : ayant en effet reconnu qu'un fond (en tant qu'esprit) est nécessaire à sa propre existence, Dieu laissa ce fond agir en toute indépendance ou, en d'autres termes, il se comporte lui-même conformément à sa nature, et non selon les commandements de son cœur ou de l'amour. Or, étant donné que le fond contenait la totalité de l'essence divine, mais non

à l'état d'unité, seuls des êtres divins particuliers pouvaient surgir de ce fond agissant par ses propres forces et pour lui-même. Aussi cette période très ancienne commence-elle par l'âge d'or, dont le genre humain actuel ne conserve qu'un vague souvenir entretenu par des légendes et qui fut une période d'heureuse indécision, puisque ni le Bien ni le Mal n'existaient encore; vint ensuite l'âge des dieux et des héros, celui de la toute-puissance de la nature, où le fond montre ce qu'il pouvait faire pour lui-même. L'homme ne puisait son intelligence et sa sagesse que dans la profondeur; sa vie était formée et dirigée par la puissance d'oracles jaillis de la terre; toutes les forces divines du fond régnaient sur la terre et étaient assises comme des princes puissants sur des trônes sûrs. Ce fut l'âge de la glorification de la nature, représentée par la visible beauté des dieux et tout l'éclat de l'art et de la profonde science, jusqu'à ce que le principe agissant dans le fond s'affirmât comme un principe tendant à la conquête du monde, à la domination du monde, à la fondation d'un empire universel solide et durable. Or, comme l'essence du fond n'agissant que pour soi ne peut jamais donner naissance à une unité vraie et parfaite, il vient un temps où toute cette magnificence s'évanouit, où le beau corps du monde ayant existé jusqu'alors se décompose, comme frappé d'une terrible maladie et où le chaos s'installe une fois de plus. Mais déjà avant que la décomposition soit complète, les puissances qui s'agitent dans le Tout revêtent le caractère d'esprits méchants; les forces qui, pendant la période de santé, étaient les bienfaisants esprits protecteurs de la vie, deviennent de plus en plus mauvaises et pernicieuses à mesure que la décomposition fait des progrès. La croyance aux dieux disparaît et une fausse magie, faite d'exorcismes et de formules théurgiques, cherche à rappeler les dieux en fuite, à apaiser les mauvais esprits. De plus en plus se fait sentir l'attirance du fond qui, pressentant la venue de la lumière, tend à l'avance toutes ses forces, pour sortir de l'indécision et opposer à la lumière une barrière infranchissable. De même que l'orage est provoqué indirectement par le soleil, mais directement par une force contraire de la terre, de même l'esprit du Mal (dont nous avons déjà fait ressortir la nature météorique) est provoqué par

l'approche du Bien, non à la faveur d'une communication, mais grâce à une répartition des forces. C'est pourquoi le Mal ne fait son apparition décisive qu'avec l'apparition décisive du Bien (cela ne veut pas dire que le Mal n'ait pas existé antérieurement, mais que sa franche apparition était subordonnée à une opposition qui n'avait pas existé jusqu'alors), comme, d'autre part, le moment où la terre devient pour la deuxième fois vide et déserte, est celui de la naissance de la lumière supérieure de l'esprit, qui avait existé depuis le commencement du monde, mais obnubilée par les ténèbres n'agissant que pour elles-mêmes à l'état de révélation close ou implicite. Et pour pouvoir s'opposer plus efficacement au Mal spirituel et personnel, la lumière de l'esprit revêt également une forme humaine et personnelle, et se présente comme le médiateur appelé à rétablir, en le portant au degré le plus élevé, le rapport entre l'homme et Dieu. Seul, en effet, le personnel peut guérir le personnel, et Dieu doit devenir homme pour que l'homme devienne Dieu. C'est du rétablissement du rapport entre le fond et Dieu que dépend la possibilité de la guérison (du salut). Elle commence par un état de clairvoyance qui, à la faveur d'une fatalité divine, s'empare de certains hommes (comme d'organes choisis à cet effet), par une période de signes et de miracles où les forces divines s'opposent aux forces démoniaques partout où elles se manifestent, où l'unité conciliante et apaisante s'oppose à la dispersion des forces. La crise aboutit finalement à la *Turba gentium* qui déborde le fond de l'ancien monde, comme les eaux de la Genèse ont jadis recouvert la création des temps primitifs, afin de rendre possible une nouvelle création ; il se produit une nouvelle séparation des peuples et des langues, il se forme un nouvel Empire où le Verbe vivant forme un centre solide et permanent dans la lutte contre le chaos et où se déchaine une guerre déclarée, qui se poursuit jusqu'à nos jours, entre le Bien et le Mal, guerre dans laquelle Dieu se révèle justement comme esprit, comme réalité actualisée.

Il existe donc un Mal *général*, non initial, mais ayant surgi du fond, par réaction contre la révélation de Dieu ; un Mal qui n'arrive jamais à se réaliser, mais qui y tend sans cesse. C'est

seulement après qu'on a reconnu ou découvert ce Mal général qu'il est devenu possible de comprendre le Mal et le Bien dans l'homme. Si en effet l'éveil du Mal s'est effectué dès la première Création et est devenu, grâce à l'activité-pour-soi du fond, un principe général, le penchant naturel de l'homme pour le Mal s'explique par le fait que la compression des forces qui s'est produite dans la Créature, du fait de l'éveil de la volonté arbitraire se transmet à l'homme au moment même de sa naissance. Mais le fond continue à agir dans l'homme individuel, en stimulant son égotisme et sa volonté particulière, afin de favoriser en même temps, par réaction contre celle-ci, l'éveil de la volonté d'amour. La volonté de Dieu tend à tout universaliser, à tout élever à l'unité avec la lumière, ou à tout maintenir dans cette unité ; mais la volonté du fond tend à tout particulariser, à tout rabaisser au rang créaturel. La volonté du fond ne veut l'inégalité qu'afin de prendre conscience de l'égalité et pour que celle-ci devienne consciente à elle-même. C'est pourquoi elle réagit nécessairement contre la liberté, en tant qu'elle est supra-créaturelle et éveille en elle le penchant pour le créaturel ; c'est ainsi que celui qui, après avoir atteint un sommet élevé et escarpé, se sent pris de vertige et croit entendre une voix mystérieuse qui lui prédit sa chute ; c'est ainsi encore que le navigateur, d'après l'antique fable, entend un irrésistible chant de sirènes venant des profondeurs et dont il ne peut s'empêcher de suivre l'appel, jusqu'à ce qu'il soit entraîné et englouti dans le tourbillon. L'association de la volonté générale et d'une volonté particulière chez l'homme apparaît déjà comme une contradiction en soi, leur union est difficile, sinon impossible. L'angoisse même inhérente à la vie pousse l'homme à sortir du centre où il a été créé, car ce centre, qui est l'essence la plus pure de toute volonté est, pour toute volonté particulière, un feu dévorant ; pour pouvoir y vivre, l'homme doit mourir à toute particularité, ce qui rend presque nécessaire la tentative qui consiste à chercher à s'évader du centre vers la périphérie, pour satisfaire le besoin de calme et de tranquillité que l'homme éprouve dans son égoïté. D'où la nécessité universelle et inéluctable du péché et de la mort, en tant qu'anéantissement réel de l'égoïté que toute volonté

humaine doit traverser comme un feu purificateur. Malgré cette nécessité universelle, le Mal demeure toujours au libre choix de l'homme ; le Mal, comme tel, ne peut être l'œuvre du fond : chaque créature y succombe par sa propre faute. Mais la manière dont, dans chaque homme, s'effectuent le choix entre le Bien et le Mal, la décision en faveur de l'un ou de l'autre, est encore plongée dans la plus profonde obscurité et semble exiger une recherche spéciale.

La nature formelle de la liberté nous a moins occupé jusqu'ici que son concept réel, bien que l'analyse de celle-là ne présente pas moins de difficultés que la mise en lumière de celui-ci.

D'après la notion courante de la liberté, en effet, il s'agirait d'un pouvoir indéterminé de vouloir, lorsqu'on se trouve en présence de deux possibilités opposées, l'une ou l'autre, uniquement parce qu'on la veut, sans aucune autre raison déterminante. Cette conception peut bien invoquer en sa faveur l'état d'indécision originel que comporte l'idée de la nature humaine, mais se heurte, dès qu'on veut l'appliquer à des actions particulières, aux plus grandes difficultés. Accorder à l'homme le pouvoir de se décider, sans raison déterminante aucune, pour A ou — A, serait, à vrai dire, lui attribuer la prérogative d'agir d'une façon tout à fait déraisonnable et l'assimiler, ce qui ne serait guère à son avantage, au célèbre animal de Buridan qui, d'après les partisans de cette notion de l'arbitraire, placé entre deux tas de foin se trouvant à la même distance, ayant le même volume et la même qualité, aurait été condamné à mourir de faim (justement parce qu'il ne possédait pas cette prérogative du choix arbitraire). La seule preuve en faveur de cette manière de voir consiste à invoquer le fait par exemple qu'il est dans le pouvoir de chacun de tendre ou de fléchir son bras, sans raison aucune ; car s'il étend son bras pour prouver son arbitraire, il pourrait tout aussi bien le prouver en fléchissant son bras ; l'intérêt qu'il a à le prouver ne peut le déterminer qu'à faire l'un ou l'autre ; l'équilibre est donc ici évident, etc. Démonstration tout à fait mauvaise, puisqu'elle conclut de l'ignorance où l'on est quant à la raison déterminante à l'inexistence de cette raison ; elle ne serait d'ailleurs applicable au cas qui nous occupe qu'à la faveur du ren-

versement des termes, car en avouant son ignorance, on rend la déterminabilité d'autant plus certaine. L'essentiel est que cette notion postule une accidentalité totale des actions particulières et on l'a, avec raison, comparée sous ce rapport à la théorie des écarts accidentels des atomes qu'Épicure a introduite dans la physique avec la même intention d'échapper au *Fatum*. Or, l'accidentel est impossible, heurte la raison, s'oppose à la nécessaire unité du Tout et, si l'on ne peut sauver la liberté autrement qu'en admettant l'accidentalité totale des actions, c'est que son sauvetage est impossible. A cette théorie de l'équilibre volontaire s'oppose, de plein droit, le déterminisme (prédéterminisme, d'après Kant) qui affirme la nécessité empirique de toutes les actions, pour la raison que chacune d'elles serait déterminée par des représentations ou autres causes faisant partie du passé et sur lesquelles, au moment de l'action, nous n'avons plus aucun pouvoir. Ces deux théories se rattachent au même point de vue; mais s'il n'y avait pas de point de vue supérieur, c'est cette dernière qui mériterait la préférence. Les deux théories ignorent également cette nécessité supérieure qui est également éloignée du hasard et de la contrainte ou de déterminations extérieures, qui est plutôt une nécessité intérieure ayant sa source dans la nature, dans l'essence même de celui qui agit. Mais toutes les améliorations qu'on a cherché à introduire dans le déterminisme, celle de Leibniz par exemple, d'après laquelle les causes efficientes ne feraient qu'*incliner* à l'action, sans la *déterminer*, ne changent en rien l'essentiel de la chose.

C'est l'Idéalisme qui a le premier introduit la liberté dans la seule région où l'on puisse la rendre intelligible. D'après l'Idéalisme, l'essence intelligible de chaque chose, et principalement de l'homme, est en dehors de tout rapport causal, comme en dehors et au-dessus du temps. Elle ne peut jamais être déterminée par un antécédent, puisque c'est elle qui précède tout ce qui existe et devient, et cela non seulement dans le temps, mais aussi conceptuellement, en tant qu'Unité absolue, cette unité devant être totale et parfaite, pour qu'une action ou une détermination particulière soit possible en son sein. Nous exprimons, il est vrai, la notion kantienne, non dans les termes qu'il

a employés lui-même, mais de la manière dont, à notre avis, elle doit être exprimée pour être intelligible. Si, en conséquence, on admet cette notion, on doit également admettre les conclusions suivantes qui en découlent logiquement. L'action libre découle directement de la partie intelligible de l'homme. Mais elle est nécessairement une action déterminée ; par exemple, pour prendre les caractéristiques qui se présentent les premières à l'esprit, elle est bonne ou mauvaise. Cependant, de l'absolument indéterminé au déterminé il n'est pas de passage possible. Dire que l'essence intelligible sort de sa pure indétermination pour se déterminer sans raison aucune, c'est revenir au système de l'indifférence et de l'arbitraire dont nous avons parlé plus haut. Pour pouvoir se déterminer elle-même, elle devrait déjà avoir été déterminée en soi, non de l'extérieur certes, ce qui serait contraire à sa nature, ni intérieurement, par une nécessité purement contingente ou empirique, tout cela (le psychologique aussi bien que le physique) étant au-dessous d'elle : elle doit avoir la détermination en elle-même, dans sa propre essentialité, dans sa propre nature. — Elle n'est pas une généralité imprécise ; elle est l'essence intelligible, précise et définie de tel ou tel homme donné. L'adage : *determinatio est negatio* ne s'applique nullement à une pareille détermination, puisqu'elle ne fait qu'un avec la position et la notion mêmes de l'essence ; aussi est-elle, à proprement parler, l'essence dans l'essence. Pour autant donc que l'essence intelligible agit d'une façon libre et absolue, elle ne peut agir que conformément à sa nature intime ou, encore, l'action ne peut découler de son intériorité que conformément à la loi de l'identité et avec une nécessité absolue qui, seule, est en même temps liberté absolue ; car n'est libre que ce qui agit conformément aux lois de sa propre essence et ne dépend de rien d'autre, soit en lui, soit en dehors de lui.

Grâce à cette conception, on obtient tout au moins un résultat positif : on supprime l'absurdité qui consiste à rendre les actions particulières justiciables du hasard. S'il est une vérité qui doit être maintenue, même dans toute conception supérieure, c'est bien celle-ci : toute action particulière découle d'une nécessité interne de l'être libre ; elle est donc le produit d'une nécessité, mais d'une nécessité qu'on ne doit pas confondre, comme on

ne le fait que trop souvent, avec la nécessité empirique reposant sur la contrainte (mais qui n'est elle-même qu'une accidentalité masquée). Mais en quoi consiste cette nécessité interne de l'être ? Nous arrivons ainsi à un point où doit s'opérer l'union de la nécessité et de la liberté, pour autant que cette union est possible. Si l'essence dont nous parlons n'était qu'un être mort ou si, dans le cas de l'homme, elle était seulement quelque chose qui lui aurait été donné du dehors, il n'y aurait ni responsabilité ni liberté. Mais c'est justement cette nécessité interne elle-même qui est liberté ; l'essence de l'homme est, avant tout, un effet de son propre acte ; nécessité et liberté s'interpénètrent, pour ne former qu'une seule essence qui n'apparaît comme nécessité ou liberté que selon l'aspect sous lequel on l'envisage, en ce sens qu'elle est liberté en soi, nécessité du point de vue formel. — Le Moi, dit Fichte, est son propre acte ; être conscient, c'est se poser soi-même, mais le Moi ne diffère pas de l'acte par lequel il se pose, il est cet acte même. Mais cet « être-conscient », pour autant qu'on se le représente seulement comme l'appréhension du Moi par lui-même ou comme la connaissance qu'il prend de lui-même, n'est pas ce qui vient en premier lieu : ce qui est antérieur à cette appréhension et à cette connaissance et en constitue la condition, c'est l'être proprement dit. Mais cet être, présumé comme antérieur à la connaissance, n'est pas un être, et la connaissance qu'on peut en avoir n'est pas une connaissance. C'est un postulat par lequel le Moi affirme sa réalité, celle d'un vouloir primitif et fondamental qui constitue la base et le fond de toute essentialité.

Toutes ces vérités perdent leur caractère général et prennent un sens tout à fait précis dans leur application directe à l'homme. L'homme, tel qu'il était sorti de la création primitive, était, comme nous l'avons montré, un être indécis (le mythe représente son état d'alors comme celui d'innocence et de félicité primitives) ; la décision ne dépendait que de lui. Mais cette décision ne put s'effectuer dans le temps : elle dut être extra-temporelle et coïncider avec la première création (bien qu'en étant distincte d'elle, en tant qu'acte). L'homme, tout en étant né dans le temps, n'en a pas moins été créé au commencement

de la Création (le Centre). L'acte, par lequel sa vie tombe sous la détermination du temps, n'appartient pas lui-même au temps, mais à l'éternité : il a précédé la vie, non dans le temps, mais à travers le temps (sans avoir été appréhendé par lui), comme un acte éternel par sa nature. Par lui, la vie de l'homme remonte jusqu'au commencement de la Création ; aussi est-il, par cet acte, en dehors de ce qui est créé, il est libre et éternel commencement lui-même. Quelque abstruse que puisse paraître cette idée d'après la manière de voir courante, il n'est pas moins vrai qu'il existe dans chaque homme un sentiment qui lui correspond, le sentiment que ce qu'il est, il l'a toujours été, de toute éternité et que ce n'est pas dans le temps qu'il l'est devenu. C'est pourquoi, malgré la nécessité incontestable de toutes les actions, et bien que chacun, s'il s'observe avec attention, soit obligé de convenir que ce n'est pas par hasard ou arbitrairement qu'il est bon ou méchant, c'est pourquoi, disons-nous, le méchant, par exemple, ne se voit nullement comme agissant par contrainte (la contrainte en effet peut être éprouvée seulement dans le devenir, et non dans l'être) et est persuadé que tout ce qu'il fait, il le fait parce qu'il le veut, et non contre sa volonté. Que Judas fût destiné à trahir le Christ, c'était là un acte auquel ni lui ni personne ne pouvait rien changer, et cependant il trahit le Christ, non par contrainte, mais volontairement et en toute liberté [1]. Il en est de même de l'homme bon : il n'est pas bon, non par hasard ou par arbitraire, et en même temps il s'y sent si peu contraint qu'au contraire aucune contrainte, pas même les portes de l'Enfer, ne sauraient le détourner du Bien. Cet acte libre, devenu nécessité, ne peut certes pas émerger comme tel de la conscience, pour autant que celle-ci est appréhension de soi-même et seulement idéale, car il précède la conscience, qu'il la fait pour ainsi dire ; mais il ne s'ensuit pas que ce soit là un acte dont l'homme n'ait gardé aucune conscience ; celui qui, pour excuser une action injuste, dit : « je suis ainsi fait » et, se rend compte en le disant que, s'il est ainsi fait, c'est

1. C'est ainsi qne s'exprime Luther dans son traité *De servo arbitrio* ; et avec raison, bien qu'il ne conçoive pas très correctement la manière dont cette nécessité invincible se trouve associée à la liberté.

par sa faute, a parfaitement raison en cela, puisqu'il lui aurait vraiment été impossible d'agir autrement. Que de fois n'arrive-t-il pas qu'un homme manifeste dès l'enfance, c'est-à-dire à partir d'un âge qui, jugé du point de vue empirique, ne comporte ni liberté ni réflexion, un penchant pour le mal, dont il est facile de prévoir qu'il ne cédera ni à l'éducation ni à la persuasion et qui, par la suite, donne vraiment les fruits amers que nous avions déjà entrevus dans le germe ; et cependant personne ne doute de son imputabilité, et chacun en est persuadé comme s'il était maître de chacune de ses actions. Ce jugement universel portant sur un acte qui découle d'un penchant tout à fait inconscient et même irrésistible, comme si c'était un acte de liberté, nous révèle justement qu'il s'agit d'un acte et, par conséquent d'une vie antérieure à la vie actuelle, mais non dans le temps, puisque l'intelligible en général est en dehors du temps. Or, dans la Création les choses et les événements n'existent pas dans cet état de séparation et de succession sous la catégorie duquel nous sommes obligés de nous les représenter ; au contraire, tout y est donné à la fois, de telle sorte que tout ce qui doit venir après existe déjà dans ce qui le précède et que tout s'y manifeste simultanément comme en vertu d'une solidarité magique ; par conséquent, l'homme qui, dans cette vie, nous paraît libre dans ses décisions et déterminations, avait reçu sa forme définitive lors de la première Création ; c'est tel qu'il est de toute éternité qu'il s'affirme dans chacun de ses actes qui forment partie intégrante de sa corporisation, sans lesquels il ne serait pas ce qu'il est, c'est-à-dire lui-même, avec toutes ses particularités individuelles. La question des rapports entre la soi-disant accidentalité des actions humaines et l'unité cosmique réalisée dans l'intelligence divine a toujours été la plus troublante de toutes celles que soulève le problème de la liberté. Et comme on ne pouvait contester ni la prescience de Dieu ni la Providence proprement dite, on eut recours à l'hypothèse de la prédestination. Les auteurs de cette hypothèse sentaient bien que les actions humaines devaient être déterminées de toute éternité ; mais ils ont cherché cette détermination, non dans l'action éternelle, contemporaine de la Création, dans celle qui constitue la nature même de l'homme,

mais dans un décret absolu, non motivé, de Dieu, par lequel les uns ont été voués à la damnation, les autres à la félicité. En procédant ainsi, ils ont détruit la racine même de la liberté. Nous acceptons, nous aussi, une prédestination, mais dans un sens tout à fait différent : nous disons que l'homme agit ici comme il a agi de toute éternité et dès le commencement de la Création. Pas plus que son être moral, son activité n'est un *devenir*; comme celui-là, elle est, par sa nature, éternelle. Ainsi se trouve également écartée cette pénible question qu'on entend poser si souvent : mais pourquoi celui-ci est-il prédestiné à être méchant et pervers, et celui-là, au contraire, juste et pieux ? Cette question suppose en effet que l'homme n'est pas acte et action dès le commencement et qu'en tant qu'être spirituel il a une existence antérieure à sa volonté et indépendante d'elle, ce qui, comme nous l'avons montré, est impossible.

Lorsque, dans la Création, par la réalisation du fond lors de la révélation, le Mal fut éveillé et suscité d'une façon générale, l'égoïsme et l'égocentrisme se sont emparés de l'homme, et tous ceux qui naissent depuis apportent avec eux en naissant le principe obscur du Mal, lequel ne devient d'ailleurs conscient qu'avec l'entrée en scène de son contraire. C'est seulement de ce principe obscur, tel qu'il est de nos jours inhérent à l'homme, que peut émerger, à la faveur d'une divine transmutation, le Bien lumineux. Ce Mal initial, originel, inhérent à l'homme, que ne peuvent nier que ceux qui n'ont qu'une connaissance superficielle de ce qu'il est en soi et hors de soi, ce Mal, disons-nous, tout en étant, dans la vie empirique présente, totalement indépendant de la liberté, n'en est pas moins, par ses origines, un acte propre de l'homme et constitue, par conséquent, seul le péché originel, ce qu'on ne saurait dire de la confusion non moins incontestable des forces qui s'est propagée comme par contagion à la suite de la désorganisation qui s'est produite par la suite. Ce ne sont pas en effet les passions en elles-mêmes qui sont le Mal, et nous avons à lutter, non contre la chair et le sang, mais contre le Mal en nous et en dehors de nous et qui est Esprit. On ne peut donc appeler Mal radical que celui qui résulte de nos propres actes, mais qui nous est inhérent de naissance ; et il n'est pas sans intérêt de

constater que Kant, qui, en théorie, s'est élevé à la conception d'un acte transcendantal, déterminant pour toute l'existence humaine, en soit arrivé, dans ses recherches ultérieures, grâce à la fidèle observation des phénomènes du jugement moral, à reconnaître aux actions humaines une raison, qu'il appelle subjective et qui précéderait tout acte tombant sous les sens, cette raison devant être, à son tour, un acte de liberté ; alors que Fichte, qui avait adopté la notion d'un pareil acte dans sa philosophie spéculative, se laissa entraîner, dans sa théorie morale, vers le philanthropisme régnant et crut pouvoir expliquer le Mal antérieur à toute action empirique par l'inertie de la nature humaine.

Il n'y a qu'un seul argument qu'on puisse opposer à cette manière de voir, à savoir qu'elle rend impossible tout passage du Mal au Bien, et inversement, dans cette vie du moins. Admettons que grâce à l'assistance humaine ou divine (l'homme a toujours besoin d'assistance) l'homme soit déterminé à se tourner vers le Bien, il n'en reste pas moins que le fait qu'il permet à l'esprit du Bien d'agir sur lui, qu'il ne se refuse pas positivement à subir son influence, s'explique lui aussi par l'action initiale qui en est la source et la racine et sans laquelle l'homme ne serait pas ce qu'il est. C'est pourquoi l'homme, chez lequel cette transmutation ne s'est pas encore effectuée, mais chez lequel le principe du Bien subsiste, ne manque pas d'entendre la voix de son être intérieur, meilleur par rapport à ce qu'il est présentement, voix qui ne cesse de le stimuler et de l'exhorter au Bien ; c'est seulement après cette conversion qu'il éprouve un sentiment de paix intérieure et qu'il se sent réconcilié avec son esprit tutélaire, comme si c'était seulement à partir de ce moment qu'il se trouverait d'accord avec l'idée initiale. Il est vrai, et cela au sens le plus strict du mot, que, tel que l'homme est constitué d'une façon générale, ce n'est pas lui-même qui agit, mais c'est lui qui est, pour ainsi dire, agi par l'esprit du Bien ou celui du Mal ; et, cependant, il n'en résulte pour la liberté aucun préjudice. Car le fait de laisser agir en soi le principe du Bien ou celui du Mal est justement la conséquence de l'acte intelligible qui détermine l'essence et la vie de l'homme.

A présent que nous avons expliqué les origines et la naissance du Mal, il nous reste à décrire ses manifestations chez l'homme.

La possibilité générale du Mal vient, comme nous l'avons montré, de ce que l'homme, au lieu de faire de son particularisme égoïste la base, l'organe, cherche au contraire à lui assigner une place dominante, à lui accorder un pouvoir illimité, à lui subordonner le spirituel comme simple moyen. Lorsque, chez l'homme, l'obscur principe de l'égoïsme et du volontarisme particulariste est pénétré de lumière et ne fait qu'un avec elle, c'est Dieu qui, en tant qu'éternel amour ou en tant qu'existant réellement, sert de lien qui maintient ses forces en faisceau indissoluble. Mais lorsque les deux principes sont en désaccord, un autre esprit vient prendre la place que devrait occuper Dieu : c'est le Dieu pour ainsi dire retourné. Cet être actualisé par la révélation du Dieu et qui ne peut jamais s'élever de la puissance à l'acte, n'*est* jamais, mais veut *être* toujours, et, pour cette raison, sa réalité, comme la matière des Anciens, ne peut jamais être appréhendée (actualisée) par la parfaite raison, mais l'être seulement à la faveur d'une pareille imagination, qui est justement le péché. N'ayant lui-même que l'apparence de l'être qu'il emprunte simplement à l'être véritable, comme le serpent emprunte ses couleurs à la lumière, il cherche, par ses images trompeuses, à amener l'homme à un état d'absence de jugement et de réflexion, afin de pouvoir d'autant plus facilement s'imposer à lui, se faire accepter de lui. Aussi est-ce avec raison qu'il est considéré non seulement comme un ennemi de toute créature (car celle-ci ne subsiste que grâce au lien formé par l'amour), et principalement de l'homme, mais aussi comme son séducteur, qui lui promet de faux plaisirs et l'invite à s'incliner devant des choses imaginaires, non-existantes, en quoi il est aidé par le penchant au Mal, propre à l'homme, dont le regard, incapable de supporter l'éclat du divin et du vrai, se dirige toujours vers le non-existant. Le péché commence donc par le passage de l'homme du véritable être au non-être, de la vérité au mensonge, de la lumière aux ténèbres ; et il effectue ce passage pour devenir lui-même fond créateur et pour, grâce à la puissance du Centre qu'il possède toujours, s'assurer la domi-

nation sur toutes choses. Celui qui s'est évadé du Centre garde en effet toujours le sentiment qu'il a été toutes choses, et notamment en Dieu et avec Dieu ; c'est pourquoi il tend toujours à y retourner, mais pour y être en lui-même, et non là où il pourrait être, c'est-à-dire en Dieu. Aussi l'égoïsme n'est-il jamais rassasié, car, à mesure qu'il se détache du Tout et de l'Unité, il s'appauvrit davantage et devient de plus en plus avide, affamé, vénéneux. Le Mal souffre toujours d'une contradiction qui se dévore et s'anéantit sans cesse, et qui consiste en ce qu'il cherche à devenir créaturel, tout en détruisant le lien créaturel et, voulant être *tout*, tombe dans le non-être. D'ailleurs, le péché, au lieu d'inspirer, comme le fait la simple faiblesse ou impuissance, un sentiment de compassion, nous fait éprouver un sentiment de frayeur et d'horreur qui ne s'explique que par le fait que le péché tend à rompre la promesse, à attenter au fond de la Création, à profaner le mystère. Ceci devrait être accepté également comme une évidence, car c'est seulement par opposition au péché que se manifestent aussi bien ce lien le plus intime qui assure la dépendance des choses que l'essence de Dieu qui est antérieure à toute existence (encore non adoucie par lui) et, pour cette raison, terrible. C'est en effet Dieu lui-même qui, chez la Créature, recouvre ce principe du voile de l'amour, en en faisant le fond et, pour ainsi dire, le porteur des êtres. Il devient actuel pour et à l'encontre de celui qui abuse de sa volonté particulière jusqu'à s'élever à une existence essentiellement égoïste. Etant donné que Dieu ne peut être troublé dans son existence et, encore moins, être supprimé, il en résulte qu'en raison de la correspondance qui existe nécessairement entre Dieu et sa base, la lumière qui éclaire les ténébreuses profondeurs de tout homme se transforme chez le pécheur en un feu dévorant, de même que dans l'organisme vivant tout organe ou système, dès qu'il s'est évadé de l'ensemble, éprouve l'unité à laquelle il s'oppose comme un feu (= fièvre) et brûle d'une flamme intérieure.

Nous avons vu comment, grâce à de fausses imaginations et à l'orientation de la connaissance vers le non-existant, l'esprit de l'homme devient accessible au mensonge et au faux et comment, subissant la fascination de l'un et de l'autre, il ne

tarde pas à perdre sa liberté originelle. Il en résulte que le vrai Bien, au contraire, ne peut se réaliser qu'à la faveur d'une magie divine, et notamment grâce à une présence immédiate de l'existant dans la conscience et la connaissance. Un Bien arbitraire est aussi impossible qu'un Mal arbitraire. La vraie liberté s'accorde avec une nécessité sacrée, telle que nous l'éprouvons dans la connaissance essentielle, l'esprit et le cœur, qui n'obéissent qu'à leur propre loi, acceptant volontairement ce qui est nécessaire. Si le mal consiste dans une lutte entre les deux principes, le Bien ne peut consister que dans leur parfait accord, et le lien qui les unit doit être un lien divin, puisqu'ils sont unis d'une façon parfaite et absolue. — On ne doit pas se représenter ce rapport entre les deux principes comme établi d'une façon délibérée ou à titre de détermination morale. S'il en était ainsi, cela signifierait que ces principes sont, en soi, étrangers l'un à l'autre. Or, comment leur union pourrait-elle se réaliser, si tel était vraiment le cas ? En outre, cette supposition aboutit à l'absurde système de l'équilibre de l'arbitraire. Le rapport entre les deux principes est celui d'une liaison entre le principe des ténèbres (égoïsme, égoïté) et la lumière. Qu'il nous soit permis de l'exprimer par le mot de religiosité, en nous conformant en cela à la signification primitive de ce mot. Nous ne prenons pas ce mot dans le même sens que celui qu'y attache une époque maladive, celui de méditation morose et oiseuse, de dévotion affectée, de vouloir-sentir le divin. Dieu est en nous cette claire connaissance ou lumière spirituelle elle-même qui communique sa clarté à tout le reste ; et cette connaissance, lorsqu'on la possède, ne permet pas de s'adonner à l'oisiveté. Elle est, là où elle existe, infiniment plus substantielle que ne le pensent nos philosophes du sentiment. Nous entendons la religiosité au sens primitif, pratique du mot. Il signifie que toute action doit être consciencieuse, qu'on doit agir comme on sait, sans se mettre, par ses actes, en opposition avec la lumière de la connaissance. On appelle religieux, au sens le plus élevé du mot, celui qui sait éviter cette opposition pour des raisons, non humaines, physiques ou psychologiques, mais divines. Celui-là manque de bonne foi qui, dans un cas donné, commence par se demander quel est

le devoir moral, pour seulement ensuite se décider à l'action en s'y conformant. Déjà interprétée littéralement, la religiosité ne laisse aucun choix entre des contraires, n'admet aucun *aequilibrium arbitrii* (qui est la perte de toute morale), mais comporte la décision la plus ferme et la plus spontanée pour ce qui est juste, sans aucun choix. Agir selon sa conscience ne signifie pas toujours et nécessairement se laisser emporter par l'enthousiasme ou s'élever au-dessus de soi-même à une hauteur extraordinaire, ce qui serait de nature à engendrer une présomption encore plus grande que celle des partisans d'une morale à base de commandements. La morale fondée sur la conscience peut parfois apparaître purement formelle, comme un rigoureux accomplissement du divin qui n'est pas toujours exempt d'une certaine dureté et sécheresse, comme dans l'âme de Caton aux actes duquel un auteur ancien attribue une nécessité presque divine, en disant qu'il était le plus proche de la vertu, parce qu'il n'a jamais agi d'une façon juste pour se conformer à un commandement ou à un précepte, mais parce qu'il ne pouvait pas agir autrement. C'est cette rigueur de la conscience qui, comme celle de la vie dans la nature, est le germe d'où naissent la vraie grâce et la vraie divinité. Mais la morale soi-disant distinguée, qui croit devoir dédaigner ce germe, ressemble à une fleur stérile qui ne produira jamais un fruit. Ce qui possède la valeur la plus haute n'est pas, pour cette raison même, à la portée de tous ; et lorsqu'on connaît la race de ces voluptueux spirituels qui se servent de ce qu'il y a de plus élevé dans la science et dans la vie des sentiments pour se livrer à un véritable Sabbat intellectuel et s'élever au-dessus de la conscience commune du devoir, on n'hésite pas un instant à leur refuser le titre auquel ils prétendent. Il est déjà facile de prévoir que, dans l'état de confusion actuel, alors que chacun aime mieux passer pour une belle âme que pour une âme raisonnable, pour un homme distingué plutôt que pour un homme juste, la morale finira par devenir une question de goût et le vice par être considéré comme l'effet d'un mauvais goût ou d'un goût perverti. Lorsque le principe divin transparaît à travers la conscience sérieuse dont il fait partie, la vertu prend la forme de l'enthousiasme ; la forme aussi de l'héroïsme (lutte

contre le Mal), du libre et beau courage qui pousse l'homme à agir comme le lui enseigne Dieu et, en agissant, à ne pas s'écarter de ce qu'il a acquis par le savoir ; la forme aussi de la foi, non de celle qui a pour objet des choses considérées comme étant simplement dignes de croyance et des choses auxquelles manque un certain degré de certitude (signification qu'on attache à ce mot dans son application aux choses courantes), mais de la foi au sens primitif de ce mot, qui est celui de la confiance dans le divin, celui de la sécurité au sein du divin, confiance et sécurité qui excluent tout choix. Lorsqu'enfin le sérieux sacré de la conscience se trouve illuminé par un rayon de l'amour divin, il en résulte la plus haute transfiguration de la vie morale, qui devient une vie de grâce et de beautés divines.

Nous avons essayé d'examiner, d'aussi près que possible, l'origine du Bien et du Mal et comment, dans la Création, ils se manifestent et agissent l'un à travers l'autre. Mais nous n'avons pas encore abordé la question la plus importante que comporte cette recherche. Nous avons considéré jusqu'ici Dieu dans son auto-révélation. Mais se comporte-t-il à l'égard de cette révélation en tant qu'être moral ? Cette révélation est-elle l'effet d'une aveugle et inconsciente nécessité, ou un acte libre et conscient ? Et si elle est un acte libre et conscient, quelle est l'attitude de Dieu, en tant qu'être moral, à l'égard du Mal, dont la possibilité et la réalité dépendent de la révélation ? En voulant celle-ci, a-t-il également voulu le Mal et, si oui, comment cela peut-il se concilier avec sa sainteté et sa plus haute perfection ou, pour nous exprimer d'une façon plus courante, comment peut-on disculper Dieu du Mal ?

En ce qui concerne la question de la liberté de la révélation de Dieu, elle nous semble déjà résolue par ce qui précède. Si Dieu n'était pour nous qu'une abstraction purement logique, tout devrait en découler, avec une nécessité également logique ; lui-même ne serait pour ainsi dire que la loi suprême, d'où tout découlerait, mais il n'aurait aucune personnalité et aucune conscience de ce qui en découle. Mais nous avons défini Dieu comme unité vivante des forces ; et si, d'après nos explications précédentes, la personnalité repose sur l'association de quelque

chose d'autonome et d'une base qui en est indépendante, association telle que l'un et l'autre s'interpénètrent pour ne former qu'un seul et même être, Dieu, du fait de l'association qui existe chez lui entre le principe idéal et le fond indépendant (par rapport à celui-ci), et étant donné que la base et l'Existant sont réunis en lui de façon à ne former qu'une seule Existence Absolue, constitue la personnalité la plus élevée ; et si le lien vivant qui existe entre le principe idéal et le fond indépendant est Esprit, on peut dire que Dieu, en tant que leur Lien Absolu, est Esprit, au sens éminent et absolu du mot. Il est ainsi certain que la personnalité de Dieu repose sur son lien avec la nature, alors que le Dieu de l'idéalisme pur, comme celui du réalisme pur, est nécessairement un être impersonnel, ce dont nous avons la preuve la plus éclatante dans la notion de Dieu fichtéenne et dans celle de Spinoza.

Et puisqu'il y a en Dieu un fond de réalité indépendant et, par conséquent, deux modes éternels de révélation, il faut, quant à la liberté, envisager Dieu d'un double point de vue. Il s'agit, en premier lieu, du désir de l'Unique de s'engendrer lui-même, d'une volonté de fond. Et il s'agit, en deuxième lieu, d'une volonté d'amour, grâce à laquelle le Verbe vient animer la Nature et par laquelle Dieu se révèle comme une personne. Aussi la volonté de fond ne peut-elle pas être aussi libre que la volonté d'amour. Ce n'est pas une volonté consciente et réfléchie, bien qu'elle ne soit pas non plus une volonté inconsciente, obéissant à une aveugle nécessité mécanique ; c'est une volonté intermédiaire, comparable au désir, au penchant, à la belle tendance à l'épanouissement qui anime la Nature en voie de devenir et dont les mouvements intérieurs sont involontaires (en ce sens qu'elle ne peut pas s'en dispenser), sans que toutefois ils soient imposés par la contrainte. Mais c'est volonté d'amour qui est la volonté absolument libre et consciente, et justement parce qu'elle est volonté d'amour ; la révélation qui en découle est action et acte. Toute la Nature nous dit qu'elle n'existe nullement en vertu d'une nécessité géométrique ; elle est le règne, non de la claire et pure raison, mais de la personnalité et de l'esprit (ne distinguons-nous pas entre un auteur dont les œuvres sont des produits de la raison

et celui dont les œuvres réflètent sa personnalité et son esprit ?). Si, en effet, la nature n'était que le produit d'une nécessité géométrique, la raison géométrique, qui avait régné pendant si longtemps, aurait dû depuis longtemps pénétrer ses secrets et donner plus de vraisemblance qu'elle ne l'a fait jusqu'ici à son idole, représentée par des lois éternelles et universelles, alors qu'en réalité elle s'est vue obligée de reconnaître tous les jours davantage les rapports irrationnels qui existaient entre la Nature et elle, en tant que raison. La Création n'est pas un événement, mais un Acte. Il n'y a pas de conséquences de lois générales, mais c'est Dieu, c'est-à-dire la personne de Dieu, qui est la loi générale, et tout ce qui arrive n'arrive que grâce à la personnalité de Dieu et non en vertu d'une nécessité abstraite que nous ne tolérerions pas dans nos actions à nous et qu'à plus forte raison Dieu ne saurait tolérer. Un des côtés réconfortants de la philosophie leibnizienne, qui n'est que trop dominée par l'esprit d'abstraction, consiste dans sa conception des lois naturelles, comme de lois moralement, et non géométriquement nécessaires. « J'ai trouvé, dit-il, que les lois qu'on découvre réellement dans la nature ne sont pas absolument démontrables, ce qui n'est d'ailleurs pas nécessaire. On peut certes les démontrer de diverses façons ; mais il faut toujours présupposer quelque chose qui est nécessaire d'une façon qui n'est pas tout à fait géométrique. — C'est pourquoi ces lois constituent, à l'encontre du système de l'absolue nécessité, la preuve de l'existence d'un Être Suprême, intelligent et libre. Elles ne sont ni tout à fait nécessaires (au sens abstrait du mot) ni tout à fait arbitraires, mais occupent le milieu, en tant que lois découlant d'une sagesse absolument parfaite »[1]. Le but suprême de la conception dynamique consiste justement dans cette réduction des lois de la nature à l'âme, à l'esprit et à la volonté.

Mais pour définir le rapport entre Dieu, en tant qu'être moral, et le monde, la reconnaissance générale de la liberté dans la Création ne suffit pas ; on peut encore se demander si l'acte de la révélation a été libre au point que toutes ses consé-

1. *Tent. Theod. Opp.* t. I, pp. 365, 366.

quences aient été prévues en Dieu. Mais à cette question on doit également donner une réponse affirmative, car la volonté de révélation n'aurait pas été une volonté vivante, sans l'opposition d'une autre volonté, dirigée vers l'intériorité de l'Être ; mais cette volonté de persistance a fait naître une image réfléchie de tout ce qui était implicitement contenu dans l'Être, image par laquelle Dieu peut se réaliser idéalement ou, ce qui revient au même, grâce à laquelle il se reconnaît tout d'abord dans sa réalisation. Il existe ainsi en Dieu, en opposition avec la volonté de révélation, et pour que la révélation se fasse, une tendance à faire prévaloir l'amour et la bonté, ou la *Communicatio sui*, et c'est la décision qui résulte de l'opposition entre les deux tendances qui complète la notion de la révélation, en tant qu'acte conscient et moralement libre.

En dépit de cette notion, et bien que l'acte de la révélation ne soit nécessaire que moralement et par rapport à l'amour et la bonté, la représentation d'une consultation de Dieu avec lui-même ou d'un choix entre plusieurs mondes possibles est une représentation qui ne repose sur rien et, par conséquent, est inconsistante. Au contraire : dès qu'on fait appel à une définition plus précise, en faisant intervenir une nécessité morale, on aboutit à cette conclusion irréfutable que tout découle de la nature divine avec une nécessité absolue, que tout ce qui, en raison de cette nature, est possible, doit également être réel et que ce qui n'est pas réel, doit aussi être moralement impossible. Le défaut du spinozisme consiste, non dans l'affirmation de cette nécessité inéluctable en Dieu, mais dans le fait que cette nécessité apparaît chez lui privée de vie et impersonnelle. Étant donné en effet que ce système ne comprend qu'un côté de l'Absolu, le réel, et pour autant que Dieu n'exerce son activité que dans le fond, les propositions de Spinoza n'impliquent qu'une nécessité aveugle, d'où toute intelligence est absente. Mais si Dieu est essentiellement Amour et Bonté, ce qui est normalement nécessaire en découle avec une nécessité vraiment métaphysique. Si, pour reconnaître la parfaite liberté de Dieu, on exige, en outre, qu'elle ait pour condition le choix, au sens le plus propre du mot, on doit aller encore plus loin. Dieu en effet aurait fait preuve d'une parfaite liberté de choix ; il aurait

pu créer un monde moins parfait que celui qui, d'après toute les conditions existantes, était possible ; c'est une opinion qui n'a d'ailleurs rien d'absurde et qui a été émise plus d'une fois et avec beaucoup plus de sérieux que celle du roi castillan Alphonse qui, ayant entendu l'exposé du système ptoléméen, le seul en vigueur de son temps, résuma son jugement en disant que si Dieu l'avait voulu, il aurait pu créer un monde meilleur. C'est ainsi que les arguments dont on se sert contre l'unité du possible et du réel en Dieu découlent de la notion purement formelle du possible, d'après laquelle tout ce qui ne se contredit pas est possible, d'où il résulterait également que les événements que racontent les romans intelligemment inventés doivent être, eux aussi, des événements réels. Même la conception de Spinoza n'avait pas ce caractère formel ; il ne conçoit toutes les possibilités que par rapport à la perfection divine, et il est évident que Leibniz n'accepte cette notion que pour pouvoir attribuer à Dieu un pouvoir de choix et pour s'écarter ainsi autant que possible de Spinoza. « Dieu choisit, dit-il, entre des possibilités et, par conséquent, librement, sans contrainte ; si en effet une seule chose était possible, il n'y aurait ni choix, ni liberté. » Si, pour qu'il y ait liberté, il ne fallait rien de plus que cette vide possibilité, on pourrait admettre qu'au point de vue formel, et sans tenir compte de l'essentialité de Dieu, l'Infini était possible, et l'est toujours. Mais en procédant de la sorte, on enfermerait la liberté divine dans un concept faux, qui n'existerait que pour notre entendement, et non dans son application à Dieu qui ne peut être pensé sans qu'on pense en même temps à son essence et à ses perfections. En ce qui concerne la pluralité des mondes possibles, il semble bien que le mouvement primitif du fond qui, d'après notre explication, est caractérisé par l'absence d'ordre et de régularité, représente une matière encore informe, mais susceptible de revêtir toutes les formes possibles, se prêtant à des possibilités infinies et, si l'on veut en déduire la possibilité de plusieurs mondes, on ne doit pas oublier que cette conclusion ne s'applique pas à Dieu, puisque le fond n'est pas Dieu et que Dieu, dans sa perfection, ne veut et ne peut être qu'Un. Ce serait, d'autre part, une erreur de conclure de cette absence d'ordre et de régularité

que le fond lui-même ne renfermait pas déjà en puissance le seul monde possible, parce que seul compatible avec l'essence de Dieu. C'est le contraire qui est vrai, et c'est le monde qui, dans la création, est élevé de la puissance à l'actualité par suite d'une division, d'une régulation des forces et d'une élimination de toutes les irrégularités susceptibles de s'opposer à sa complète réalisation ou de l'obscurcir. Dans l'intelligence divine, siège de la sagesse originelle par laquelle Dieu peut se réaliser idéalement, il n'existe qu'un seul monde possible, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu possible.

Il existe un système dans l'intelligence divine, mais Dieu lui-même n'est pas un système, il est une vie, et c'est en cela que réside la réponse à la question en vue de laquelle nous avons jugé nécessaires ces préliminaires, celle des rapports entre Dieu et le Mal. Toute existence, pour devenir une existence réelle, donc personnelle, suppose une condition. Sans cette condition, l'existence de Dieu lui-même ne pourrait être personnelle ; seulement, cette condition existe *en* lui et non en dehors de lui. Il ne peut supprimer la condition, car en le faisant il se supprimerait lui-même ; il ne peut s'en rendre maître que par l'amour et en se la subordonnant, pour sa plus grande glorification. Il y aurait aussi en Dieu un côté obscur, s'il ne faisait pas cette condition *sienne*, s'il ne se confondait pas avec elle, s'il ne se fondait pas avec elle, de façon à former une personnalité absolue. L'homme ne réussit jamais à se rendre maître de la condition, bien qu'il y tende constamment dans le Mal ; elle lui est pour ainsi dire prêtée, elle est indépendante de lui, et c'est pourquoi sa personnalité ne parvient jamais à s'actualiser d'une façon complète. C'est de là que vient la tristesse inhérente à toute vie finie et, s'il reste en Dieu une condition relativement indépendante, la tristesse dont elle peut être la source, loin de se manifester comme telle, est sans cesse surmontée, d'où une source d'éternelle joie. D'où ce voile de mélancolie qui recouvre la nature, la mélancolie profonde et indestructible, inhérente à toute vie. La joie doit être mêlée de douleur, la douleur transfigurée en joie. Ce qui vient de la condition ou du fond, ne vient donc pas de Dieu, tout en étant indispensable à son existence. Mais on ne peut pas dire, d'autre part, que le

Mal vienne du fond ou que la volonté du fond en soit la cause, car le Mal ne peut avoir sa source que dans la volonté la plus intime de chacun, dans la région la plus profonde de l'âme, et il ne se réalise jamais en dehors d'un acte personnel. La sollicitation du fond ou la réaction contre le supra-créaturel ne sert qu'à éveiller le penchant pour le créaturel, c'est-à-dire la volonté particulière, mais elle ne l'éveille que pour offrir au Bien un fond indépendant, pour que la volonté particulière, le penchant pour le créaturel soient surmontés par le Bien, en deviennent pénétrés. Ce n'est pas l'égoïté comme telle qui est le Mal : elle ne l'est que pour autant qu'elle s'est complètement détachée de son contraire : de la lumière, de la volonté universelle. Mais c'est en cela que consiste le premier péché. L'égoïté activée est indispensable à l'intensité de la vie ; sans elle, ce serait la mort totale, le sommeil complet du Bien, car là où il n'y a pas lutte, il n'y a pas de vie. Ce que le fond veut, c'est donc l'éveil de la vie, et non le Mal directement et pour lui-même. C'est seulement lorsque la volonté de l'homme réussit à faire pénétrer d'amour son égoïté activée et à subordonner celle-ci à la lumière de la volonté universelle, que naît la Bonté actuelle, dont l'homme ressent la présence en lui, grâce à l'intensité acquise par sa vie. Le Bien est donc la réaction du fond en vue du Bien, le Mal la réaction en vue du Mal, comme il est dit dans l'Écriture : tu seras pieux parmi les pieux, impie parmi les impies. Un Bien sans égoïté active est un Bien inefficace. Ce qui, par la volonté de la Créature, devient le Mal (lorsqu'elle se détache complètement, pour n'exister que pour elle-même) est en soi le Bien, aussi longtemps que ce Mal se trouve enveloppé dans le Bien et reste dans le fond. Seule l'égoïté surmontée, ramenée de l'actualité à la potentialité, est le Bien et elle subsiste potentiellement dans celui-ci, vaincue par lui. Si le corps ne contenait pas une potentialité de froid, la chaleur ne serait jamais ressentie. Il est impossible de concevoir comme existant en soi une force d'attraction et une force de répulsion, car sur quoi s'exercerait la force de répulsion, si la force d'attraction ne lui fournissait pas l'objet, et sur quoi s'exercerait la force d'attraction, si elle ne comprenait pas en même temps une force de répulsion ? C'est pourquoi on a raison de dire, au

point de vue dialectique, que le Mal et le Bien sont la même chose, mais envisagée sous des noms différents, que le Mal en soi, c'est-à-dire du point de vue de l'identité, est le Bien, tandis que le Bien en soi, considéré du point de vue du dédoublement de son identité, c'est-à-dire de sa non-identité, est le Mal. C'est pourquoi ont parfaitement raison ceux qui disent que l'homme qui ne possède pas la substance du Mal, qui n'est pas de force pour le Mal, est également incapable de Bien, et nous avons aujourd'hui de nombreux exemples qui confirment cette manière de voir. Les passions auxquelles notre morale négative fait la guerre sont des forces dont chacune a une racine commune avec la vertu qui lui correspond. C'est l'amour qui est l'âme de toute haine, et la colère la plus violente ne se manifeste que par le calme troublé et excité dans le centre le plus profond. Dans l'équilibre organique les passions sont la force de la vertu, ses instruments directs. Que ceux dont la philosophie est faite davantage pour le gynécée que pour l'Académie ou la palestre du Lycée s'abstiennent d'offrir ces propositions dialectiques à un public qui, aussi incapable de les comprendre qu'ils le sont eux-mêmes, n'y verrait que la suppression de toute différence entre le juste et l'injuste, entre le Bien et le Mal, propositions qui sont aussi peu faites pour lui que celles des vieux dialecticiens, de Zénon et des autres Éléates, pour la mentalité toute de surface des beaux esprits.

La volonté particulière se trouve excitée uniquement pour que l'amour trouve dans l'homme une matière ou une opposition rendant possible sa réalisation. Si l'égoïté, détachée de la base que forme l'identité, est le principe du Mal, elle ne l'est qu'en qualité de son principe possible, et non en tant que le Mal lui-même, ni en vue du Mal. Mais cette excitation n'est pas l'effet de la libre volonté de Dieu, car s'il se manifeste alors dans le fond, ce n'est ni par sa volonté ni par son cœur, mais uniquement par ses propriétés ou attributs.

Ceux donc qui prétendent que c'est Dieu lui-même qui a voulu le Mal, devraient chercher la raison de ce qu'ils avancent dans l'acte de la révélation, en tant que Création, comme tous ceux en général qui prétendent que, puisque Dieu a voulu le monde, il a dû vouloir également le Mal. Mais, en imposant

l'ordre aux produits désordonnés du chaos, et en introduisant dans la Nature une éternelle Unité, Dieu a plutôt agi à l'encontre des ténèbres et a opposé aux mouvements arbitraires du principe intelligent le Verbe comme centre permanent et éternelle lumière. — La volonté créatrice était donc avant tout une volonté créatrice de lumière et, par conséquent, de Bien. Mais le Mal n'entrait dans cette volonté ni en qualité de moyen, ni même, comme le dit Leibniz, en qualité de *Conditio sine qua non* de la plus grande perfection du monde[1]. Il n'était pas l'objet d'un décret divin et il était encore moins celui d'une tolérance. A ceux qui demanderaient pourquoi Dieu qui avait nécessairement prévu que le Mal résulterait de la révélation, ne serait-ce qu'à titre de phénomène adventice, n'a pas préféré ne pas se révéler du tout, nous leur dirons que leur question ne mérite aucune réponse. Si leur question était justifiée, elle signifierait que, pour que le contraire de l'amour soit impossible, l'amour lui-même ne devrait pas exister, autrement dit que l'absolument positif aurait dû être sacrifié à ce qui ne doit exister qu'à titre d'opposition de l'éternel au purement temporel. Que la révélation en Dieu doive en être considérée comme un acte, non purement arbitraire, mais moralement nécessaire par lequel l'Amour et le Bien se sont rendus maîtres de l'intériorité absolue, c'est ce que nous avons déjà montré. Si donc Dieu ne s'était pas révélé, à cause du Mal, c'est le Mal qui l'aurait emporté sur l'Amour et le Bien. La conception leibnizienne du Mal comme *conditio sine qua non* ne peut être appliquée qu'au fond, en ce sens que c'est celui-ci qui éveille la volonté créaturelle (le principe possible du Mal) comme

1. *Tentam. Theod.*, p. 139 : « Ex iis concludendum est, Deum antecedenter velle omne bonum in se, velle consequenter optimum tanquam finem ; indifferens et malum physicum tanquam medium ; sed velle tantum permittere malum morale, tanquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur. » — P. 292 : « Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, tanquam medium sed tanquam conditionem sine qua non — et ideo duntaxat permitti ». Ces deux passages contiennent le noyau de toute la Théodicée leibnizienne.

condition de la réalisation de la volonté d'Amour. Et nous avons également dit pourquoi Dieu n'empêche pas cette volonté du fond de se manifester ou pourquoi il ne l'abolit pas. En le faisant, en effet, Dieu aurait supprimé la condition de sa propre existence, c'est-à-dire sa propre personnalité. Autrement dit, pour que le Mal n'existe pas, Dieu lui-même ne devrait pas exister.

Un autre argument, qu'on oppose non seulement à cette manière de voir, mais qui atteint toute métaphysique, est celui-ci : en admettant que Dieu n'ait pas voulu le Mal, il ne l'empêche cependant pas d'agir dans le pécheur et lui donne la force de l'accomplir. C'est un argument qu'on peut admettre, mais avec certaines réserves. Le fond originel de l'existence continue à exercer son action dans le Mal, comme la santé continue à agir dans la maladie, et la vie même la plus désorganisée, la plus fausse, demeure et continue encore à se mouvoir en Dieu, pour autant qu'il constitue le fond de l'existence. Mais elle ne l'éprouve que comme un courroux destructeur et se trouve, du fait de l'attraction exercée par le fond lui-même, portée à un degré de tension de plus en plus haute contre l'unité, jusqu'à la crise finale de l'anéantissement.

Mais après tout cela, il reste toujours la question : le Mal peut-il finir, et comment ? La Création a-t-elle un but, et, si oui, pourquoi n'est-il pas atteint directement, pourquoi la perfection n'existe-elle pas dès le commencement ? A cela il n'y a pas d'autre réponse que celle que nous avons déjà donnée : parce que Dieu est une Vie, et non un être. Toute vie a son sort et est sujette à la souffrance et au devenir. C'est à ce sort que Dieu s'est volontairement soumis, car, pour devenir personnel, il a commencé par séparer le monde de la lumière du monde des ténèbres. L'être ne devient perceptible que dans le devenir. L'être ne comporte certes aucun devenir ; c'est plutôt dans celui-ci qu'il se trouve posé en tant qu'éternité ; la réalisation par opposition comporte nécessairement un devenir. Sans la conception d'un Dieu soumis aux souffrances humaines, qui est commune à toutes les religions et à tous les mystères des temps anciens, toute l'histoire devient inintelligible. La Bible elle-même distingue des périodes dans la révélation et voit

dans un avenir éloigné le temps où Dieu sera tout dans tout, c'est-à-dire complètement réalisé. La première période de la révélation est, comme nous l'avons montré, celle de la naissance de la lumière. En tant qu'opposition éternelle au principe des ténèbres, la lumière est le Verbe créateur qui élève de la potentialité à l'actualité, qui délivre du non-être la vie cachée dans le fond. Le Verbe suscite l'ascension de l'Esprit et l'Esprit est le premier Être qui réunisse le monde de la lumière et celui des ténèbres et se réalise et se personnalise en se subordonnant les deux principes. Mais le fond réagit contre cette unité et lui oppose la dualité originelle, mais en vue d'une intensification de plus en plus grande aussi bien du Bien que du Mal et en vue de leur séparation finale. La volonté du fond doit garder sa liberté, jusqu'à ce que tout soit accompli et réalisé. Si elle était assujettie plus tôt, le Bien et le Mal y resteraient à jamais cachés. Mais le Bien doit être élevé des ténèbres à l'actualité, afin de mener avec Dieu une vie impérissable ; mais le Mal doit être séparé du Bien, pour être refoulé à tout jamais dans le non-être. Telle est en effet l'intention finale de la Création : que ce qui ne pourrait exister pour lui-même devienne capable d'exister pour lui-même, que ce qui ne peut être obtenu que par son élévation à la lumière, le soit à partir des ténèbres qui, elles, sont indépendantes de Dieu. D'où la nécessité de la naissance et de la mort. — Dieu fait passer les Idées qui ne menaient pas chez lui une vie indépendante dans l'égoïté et le non-existant, pour qu'elles en renaissent à la vie et retournent vers lui, douées cette fois d'une existence indépendante. C'est donc en toute liberté que le fond accomplit la séparation et prononce le jugement (κρίσις) ce qui équivaut à une parfaite actualisation de Dieu. Le Mal, en effet, totalement séparé du Bien, n'est plus le Mal. Il ne pouvait agir qu'à la faveur du Bien (mal appliqué) qu'il contenait sans en avoir conscience. Il jouissait encore dans la vie des forces de la nature extérieure, à l'aide desquelles il essayait de créer, et participait encore indirectement à la bonté de Dieu. Mais après la mort il devient séparé de tout Bien et, s'il subsiste encore en tant que désir, en tant que faim et soif éternelles de réalité, c'est sans pouvoir sortir de la potentialité. Aussi son état est-il celui du non-être, un état de destruction

permanente de l'activité ou de ce qui aspire à agir. La réalisation de l'idée d'une perfection finie et unilatérale n'exige nullement la retransformation du Mal en Bien (la restitution, le redressement de toutes choses); car le Mal n'est mauvais que lorsqu'il sort de la potentialité, tandis que, réduit au non-être, replongé dans la potentialité, il est ce qu'il devrait toujours être, une base, un principe assujetti qui, comme tel, n'est plus en contradiction avec la sainteté et avec l'amour de Dieu. Le but de la révélation consiste donc à éliminer le Mal du Bien, à en faire une irréalité totale. Par contre, le Bien émergé du fond, s'élève vers le Bien originel, pour former avec lui une éternelle Unité. Ceux qui naissent des ténèbres à la lumière adhèrent au principe idéal comme membres de son corps dans lequel ce principe se trouve incarné et se présente désormais comme un être tout à fait personnel.

Tant qu'avait duré la dualité originelle, c'était le Verbe créateur qui dominait dans le fond, et il en est ainsi jusqu'à la fin. Mais lorsque la dualité se trouve supprimée du fait de la séparation, le Verbe ou le principe idéal, ainsi que le réel qui ne forme plus qu'un avec lui, se subordonnent à l'Esprit, lequel, en tant que conscience divine, vit également dans les deux principes. Nous citerons à ce propos les paroles de l'Évangile à propos du Christ : il doit régner, jusqu'à ce que tous ses ennemis soient à ses pieds. Le dernier ennemi à supprimer est la mort (car la mort était nécessaire en vue de la séparation ; le Bien doit mourir pour se séparer du Mal, et le Mal pour se séparer du Bien). Mais lorsque tout lui sera soumis, le fils lui-même sera soumis à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit Tout dans le Tout. C'est que l'Esprit lui-même n'est pas encore le sommet le plus haut : il n'est que l'esprit ou le souffle de l'amour. C'est l'Amour qui est au-dessus de tout. Il était là avant le fond et avant l'Existant (à l'état séparé); seulement il n'était pas encore là en tant qu'amour, mais en tant que... par quel nom le désignerons-nous ?

Nous aurons ainsi atteint le point extrême de notre recherche. Nous nous attendons depuis longtemps à la question : à quoi sert cette première distinction entre le fond et l'existant ? De deux choses l'une, en effet : ou il n'existe pas pour

l'un et l'autre de centre commun, auquel cas on doit se prononcer pour le dualisme absolu ; ou ce centre commun existe, auquel cas ils coïncident de nouveau, en dernière analyse. Nous aurions ainsi une seule Essence pour toutes les oppositions, une identité absolue de la lumière et des ténèbres, du Mal et du Bien et toutes les autres conséquences plus ou moins absurdes auxquelles doit aboutir nécessairement un système rationnel et qu'on a depuis longtemps reprochées au nôtre.

En ce qui concerne la première de ces alternatives, nous avons déjà dit qu'il devait y avoir quelque chose d'antérieur à tout fond, à tout existant, à toute dualité en général. Ce quelque chose, nous ne voyons pas d'autre nom à lui donner que celui de *fond originel*[1] ou, plutôt, de *sans fond*[2]. Comme ce fond originel ou ce sans-fond existait avant toute opposition, aucune opposition ne pouvait y être discernable ni exister. La plupart des auteurs, lorsqu'ils arrivent à ce point où ils sont obligés de reconnaître la disparition des oppositions, oublient qu'elles ont réellement disparu et en font, pour ainsi dire, un prédicat de l'indifférence qui n'existe cependant que parce que les oppositions ont disparu. L'indifférence n'est pas un produit des oppositions et celles-ci n'y sont pas contenues implicitement, mais elle est un état n'ayant rien de commun avec celles-ci, un état contre lequel se brisent toutes les oppositions, qui n'est autre que justement l'inexistence de celles-ci et qui, de ce fait, n'a pas d'autre prédicat que celui de non-prédicable, sans être pour cela une entité chimérique. De deux choses l'une : ou l'on admet que le sans-fond qui précède le fond correspond réellement à un état d'indifférence, auquel cas il n'y a ni Bien ni Mal (nous laissons pour le moment de côté la question de savoir s'il est ou non possible de poser l'opposition du Bien et du Mal en partant de ce point de vue), et nous ne pouvons déduire de ce sans-fond ni l'un ni l'autre, ni parler de l'un et de l'autre comme de son double prédicat. Ou bien on postule le Bien et le Mal ; ce faisant, on postule la dualité, donc non le

1. En allemand : *Urgrund*.
2. En allemand : *Ungrund*.

sans-fond ni l'indifférence. Mais on a besoin d'une explication, qui est la suivante : le réel et l'idéal, les ténèbres et la lumière, ou quels que soient les noms dont on se serve pour désigner les deux principes, ne peuvent pas servir à caractériser le sans-fond en tant que qualifications *opposées*. Mais rien n'empêche de s'en servir au même titre et dans le même but séparément, à l'état de disjonction, comme s'ils n'étaient pas opposés l'un à l'autre ; mais en le faisant, on pose réellement la dualité des principes. Dans le sans-fond lui-même rien ne s'oppose à cette manière de procéder. En tant qu'indifférence totale, il tient la balance égale entre les deux principes. S'il était l'absolue identité des deux, il serait l'un et l'autre *à la fois,* ce qui revient à dire qu'ils pourraient être ses prédicats en tant que *contraires,* ce qui créerait de nouveau entre eux un lien d'unité. C'est ainsi que la dualité découle directement du « ni l'un — ni l'autre » ou de l'état d'indifférence (cette dualité est tout autre chose que l'opposition, bien que nous ayons considéré les principes comme équivalents jusqu'à présent, avant que nous soyons arrivé à ce point de notre recherche) ; et *sans* l'indifférence, c'est-à-dire *sans* un sans-fond, il n'y aurait pas de dualité des principes. Loin de supprimer la distinction, comme on le croyait, le sans-fond ne fait que la confirmer. La distinction entre le fond et l'Existant, loin d'être purement logique ou une hypothèse purement auxiliaire, destinée à être abandonnée par la suite comme manquant de consistance, s'est plutôt révélée comme étant on ne peut plus réelle et comme ne pouvant être pleinement appréciée et comprise que si on l'envisage du point de vue le plus élevé.

Après cette discussion dialectique, nous pouvons nous expliquer d'une façon tout à fait précise, qui est la suivante : la nature du fond, comme celle de l'Existant, ne peut être constituée que par ce qui est antérieur à tout fond, donc par ce qui peut être considéré comme l'Absolu, par le sans-fond. Mais (comme nous l'avons montré) elle ne peut l'être qu'en se différenciant en deux commencements également éternels, non qu'elle soit présente dans les deux *à la fois,* mais qu'elle soit dans chacun de la *même manière*, donc tout entière dans chacun, comme représentation de l'essence propre de chacun. Mais le

sans-fond ne se divise en deux commencements également éternels que pour que ceux-ci qui, dans le sans-fond, ne pouvaient exister simultanément ou être émis, se trouvent unis par l'Amour, c'est-à-dire qu'il se divise pour qu'il y ait vie, amour et existence personnelle. Car l'amour n'est ni dans l'indifférence ni dans l'association de contraires (qui, pour être, ont justement besoin d'être associés), mais (et ici nous ne faisons que répéter ce que nous avons déjà dit) le mystère de l'amour consiste justement en ce qu'il unit deux contraires dont chacun pourrait exister par lui-même et, pourtant, n'existe pas et est incapable d'exister sans l'autre. C'est pourquoi il y a dans le sans-fond, en même temps que la dualité, l'amour qui unit l'existence (l'idéal) et le fond et qui leur communique la vie. Mais le fond reste indépendant du Verbe jusqu'à la séparation finale, totale. Alors le fond disparaît, comme chez l'homme, lorsqu'il passe à la clarté et fonde son être permanent, disparaît de même l'angoisse initiale, tout ce qu'il y a en lui de vrai et de bon pénétrant dans la lumière de la conscience, alors que tout le reste, le faux et impur, se trouve refoulé à jamais dans les ténèbres, où il reste à l'état de fond obscur, de *Caput mortuum* de son processus vital et comme une potentialité ne pouvant plus jamais s'actualiser. Tout se trouve alors soumis à l'esprit : dans l'esprit l'existant et la raison de l'existence ne forment plus qu'un : ils y existent vraiment à la fois, il est l'identité absolue des deux. Mais au-dessus de l'esprit il y a le sans-fond initial, qui n'est plus indifférence, mais qui n'est pas davantage identité des deux principes ; il est l'unité universelle, toujours et en tout égale à elle-même et que rien ne peut appréhender ou accaparer ; une unité libre de tout, mais étendant sa bienfaisance à tout : l'Amour qui est Tout dans le Tout.

Celui donc qui dirait (comme précédemment) qu'il n'y a dans ce système qu'un seul principe explicatif de tout, que c'est toujours le même être qui règne dans le sombre fond de la nature et dans l'éternelle clarté, qui est responsable de la dureté et de l'isolement des choses comme de leur douceur et de leur unité, qui se manifeste dans la volonté d'amour du bon et dans la volonté de colère du méchant, celui-là aurait certainement raison, mais à la condition de ne pas oublier ceci : que cet

Être Unique se différencie réellement, dans ses deux modes d'action, en deux êtres, l'un correspondant à la simple raison d'existence, l'autre n'étant qu'être pur (donc idéal); qu'en outre Dieu seul est l'identité des deux principes, mais parce que et pour autant que l'un et l'autre sont *subordonnés, soumis* à sa personnalité. Mais celui qui, se plaçant au point de vue le plus élevé de cette conception, prétendrait qu'elle implique une identité absolue du Bien et du Mal, ferait preuve d'une ignorance totale, puisque le Mal et le Bien ne forment pas originellement une opposition et sont encore moins une dualité. Il y a dualité là où il y a réellement deux êtres qui s'opposent. Mais le Mal n'est pas un Être ; il est un non-être qui n'assume une réalité que par opposition et n'en possède aucune par lui-même. Aussi l'identité absolue, l'esprit d'Amour, est-elle justement supérieure au Mal, parce que celui-ci ne peut se manifester que par opposition à l'Amour. Aussi ne peut-il pas être compris dans l'identité absolue, mais en est éternellement exclu et repoussé.

Celui enfin qui, prenant prétexte de ce que, par l'Absolu, toutes les oppositions s'évanouissent, s'aviserait de qualifier ce système de panthéisme, aurait certainement une excuse. Nous laissons à chacun la liberté d'interpréter à sa manière son époque et ce qu'elle comporte. Le nom ne fait rien à l'affaire ; c'est la chose qui importe. Nous avons déjà fait ressortir au commencement de cet *Essai* la vanité d'une polémique qui, partant des notions générales de systèmes philosophiques, est dirigée contre un système précis, lequel peut bien avoir des points de contact avec ces systèmes et même être confondu avec tel ou tel d'entre eux, mais a, pour chaque point particulier, ses propres déterminations particulières. On a vite fait de dire d'un système qu'il professe l'immanence des choses en Dieu ; mais en ce qui nous concerne, cette définition ne signifie rien, quoi qu'on ne puisse pas dire qu'elle ne soit pas vraie. Nous avons déjà suffisamment insisté sur le fait que tous les êtres dont se compose la nature sont originellement des êtres périphériques par rapport à Dieu. Seul l'homme est en Dieu et, grâce à cela, seul capable de liberté. Lui seul est un être central et doit, pour cette raison, demeurer dans le centre. C'est

en l'homme que toutes les choses sont créées, de même que c'est par l'intermédiaire de l'homme que Dieu prend contact avec la nature et s'y unit. La Nature est le Premier ou l'Ancien Testament, car les choses sont encore en dehors du Centre et, par conséquent, sous l'empire de la Loi. L'homme est le commencement de la Nouvelle Alliance qui fait de lui (après la dernière séparation) le médiateur entre Dieu et la Nature. Il est donc le Rédempteur de la Nature, il est le but vers lequel tendent toutes les créations qui l'ont précédé. Le Verbe qui se réalise dans l'Homme est encore dans la Nature un Verbe obscur, prophétique (inexprimé). D'où les allusions, les indications qui ne trouvent pas leur interprétation dans la Nature et dont le sens et la signification ne deviennent évidents que chez l'Homme. D'où la finalité générale des causes qui ne peut être comprise que de ce point de vue. Celui qui omet ou néglige toutes ces déterminations intermédiaires peut bien ne pas être embarrassé dans ses réfutations. Rien de plus commode que la critique historique ; celui qui s'y livre est dispensé d'un travail personnel, n'a pas besoin de se mettre à la recherche d'arguments inédits et peut parfaitement, en toute tranquillité et toute conscience, observer le « *caute per Deo ! incede, latet ignis sub cinere doloso* ». Mais en procédant ainsi on n'échappe pas à des prémisses arbitraires et indémontrées. C'est ainsi que, pour démontrer qu'il n'y a que deux modes d'explication du Mal, la dualiste, d'après laquelle il y aurait, au-dessous ou à côté du Bien, un principe du Mal, et la cabbalistique qui explique le Mal par l'émanation et l'élimination, et que, par conséquent, tout autre système aboutit forcément à la suppression de la différence entre le Bien et le Mal, — pour démontrer cette thèse, disons-nous, il ne faudrait rien de moins que toute la force d'une philosophie profondément pensée et parfaitement élaborée. Dans notre système, chaque notion a sa place déterminée, la seule qui lui revienne, et qui précise aussi bien sa signification que ses limites. Comment celui-là peut-il se faire une idée correcte du tout qui ne va pas au fond des choses, mais se contente d'extraire de l'ensemble les notions les plus générales ? C'est ainsi que nous avons fait ressortir le point précis où la notion d'indifférence est la seule notion qu'on

puisse appliquer à l'Absolu. Si on l'interprète d'une façon tout à fait générale, on déforme l'ensemble, et il en résulte en effet que ce système qui postule la personnalité de l'Être Suprême perd toute sa consistance. Nous avons jusqu'ici opposé le silence à ce reproche que nous avons souvent entendu, comme à beaucoup d'autres, mais nous croyons avoir, dans ce qui précède, montré clairement de quoi il s'agissait. Certes, le sans-fond ou l'indifférence ne comportent pas de personnalité. Mais le point de départ est-il le Tout ? Nous demandons à ceux qui nous ont fait si légèrement ce reproche de nous dire ce qui, d'après eux, est de nature à rendre cette notion ne serait-ce que tant soit peu intelligible. Nous constatons, au contraire, qu'ils ne se lassent pas de déclarer que la personnalité de Dieu est inconcevable et qu'il n'y a aucun moyen de la rendre intelligible, en quoi ils ont d'ailleurs raison, puisqu'ils considèrent comme seuls rationnels les systèmes abstraits qui sont en général incompatibles avec la notion de personnalité, et c'est sans doute la raison pour laquelle ils mettent sur le même rang tout système qui ne méprise pas la science et la raison. Nous pensons, au contraire, que ce sont justement les notions les plus élevées qui doivent être jugées à la lumière de la raison, car c'est ainsi seulement qu'elles peuvent devenir réellement nôtres, s'enraciner en nous pour l'éternité. Nous allons même plus loin et croyons avec Lessing que l'élaboration des vérités révélées en vérités rationnelles est tout simplement nécessaire, s'il peut en résulter des effets utiles pour le genre humain [1]. Et nous sommes de même convaincu que la raison suffit à la découverte de toute erreur possible (surtout lorsqu'il s'agit de questions d'ordre spirituel) et que pour juger les systèmes philosophiques point n'est besoin de se donner des airs d'inquisiteurs chargés d'exterminer des hérétiques [2]. Introduire dans l'histoire un dualisme absolu de Bien et de Mal, expliquer tous les phénomènes et toutes les manifestations de l'esprit humain par la

1. Lessing : *Erziehung des Menschengesch.* p. 576.

2. Surtout lorsqu'on prétend parler de conceptions là où on ne devrait parler que de vérités sanctifiées, hors desquelles il n'y a pas de salut.

prédominance exclusive de l'un ou de l'autre de ces deux principes, établir ainsi deux systèmes et deux religions, une religion absolument bonne et une autre absolument mauvaise; prétendre ensuite que tout a commencé par la pureté et la clarté et que ce qui est venu ensuite (et ce qui était cependant nécessaire pour la manifestation totale des aspects partiels de la première Unité et de cette Unité elle-même) n'a été que perversion et fausseté: toute cette manière de voir remplit bien dans la critique l'office de l'épée d'Alexandre en permettant de trancher sans difficulté le nœud gordien, mais introduit dans l'histoire un point de vue tout à fait illibéral et excessivement borné. Il y eut un temps antérieur à la séparation et, avec lui, une vision du monde et une religion qui, bien qu'opposées à l'Absolu, n'en ont pas moins eu des origines indépendantes, sans être une simple déformation de celui-ci. Au point de vue historique, la sainteté est aussi originelle que le christianisme; tout en étant le fond et la base du principe supérieur, elle ne doit à rien sa propre existence.

Ces considérations nous ramènent à notre point de départ. Un système qui est en contradiction avec les sentiments les plus sacrés, qui heurte l'âme et la conscience morale ne peut jamais, comme tel du moins, être un système issu de la raison: c'est un système de déraison. Par contre, un système dans lequel la raison puisse se reconnaître et se retrouver doit satisfaire à toutes les exigences de l'esprit et du cœur, des sentiments moraux et de l'intelligence la plus sévère. Certes, la polémique contre la raison et la science autorise une attitude soi-disant distinguée qui ne s'en tient qu'aux généralités, évite les notions précises, ce qui nous permet de deviner plus facilement les intentions de ceux qui procèdent ainsi et leur sens véritable. Nous craignons cependant, alors même que nous réussirions à deviner leur sens, de ne rien découvrir d'extraordinaire. A quelque hauteur en effet qu'on situe l'esprit, nous ne croyons pas qu'on puisse être vertueux ou héros ou grand homme en n'obéissant qu'à la raison pure; nous ne croyons pas davantage que la perpétuation de l'humanité dépende de la raison. La vie n'est immanente qu'à la personnalité; et toute personnalité repose sur un fond obscur qui doit être également celui

de la connaissance. Mais c'est l'intelligence seule qui élabore et actualise ce qui, dans ce fond, n'existe qu'à l'état potentiel. Ceci ne peut être obtenu que moyennant une séparation, c'est-à-dire par la science et la dialectique ; et nous sommes persuadés que c'est seulement grâce à l'une et à l'autre que nous réussirons à fixer et à acquérir une connaissance éternelle du système que nous cherchons, qui a flotté devant nos regards plus souvent qu'on ne croit, mais dont personne jusqu'ici n'a été capable de se saisir. De même que dans la vie courante nous n'avons confiance que dans la solide intelligence et que nous soupçonnons, chez ceux qui étalent trop leurs sentiments, l'absence de toute tendresse véritable, de même, lorsqu'il s'agit de connaissance et de vérité, nous refusons toute confiance à l'égoïté qui ne va pas au-delà du sentiment. Le sentiment est beau, lorsqu'il reste dans le fond, et non lorsqu'il s'étale au grand jour, lorsqu'il veut s'imposer et dominer. S'il est vrai, comme le dit Franz Baader, que l'instinct de la connaissance présente des analogies avec l'instinct de la procréation, il existe également dans la connaissance un besoin de convenance et de pudeur, et c'est pécher contre la convenance et la pudeur que de créer ou de former quelque chose sans sérieux et sans amour, avec une sorte de volupté faunesque. C'est l'esprit qui constitue le lien de notre personnalité et là où l'association des deux principes peut donner lieu à une activité créatrice, on se trouve en présence de l'inspiration au sens propre du mot, qui est celui de principe fécond de tout art et de toute science véritables. Chaque inspiration peut se manifester d'une façon déterminée : il y a une inspiration qui se manifeste par la dialectique de l'activité artistique, et il y a une inspiration scientifique proprement dite. Aussi y a-t-il une philosophie dialectique qui, en tant que science, est nettement distincte de la poésie et de la religion, par exemple, et subsiste par elle-même, sans se confondre avec elles et avec beaucoup d'autres choses, comme le voudraient ceux qui, dans leurs ouvrages, se donnent tant de mal pour tout mélanger. On dit que la réflexion est hostile à l'Idée ; mais le plus grand triomphe de la Vérité consiste justement en ce qu'elle réussit à sortir victorieuse de l'extrême état de séparation et de division. La raison corres-

pond chez l'homme à ce que les mystiques appellent *Primum movens*, ou sagesse originelle, en Dieu, où toutes choses sont unies, et, tout en étant séparées, forment un Tout indivisible, chacune faisant cependant partie de ce Tout à sa manière. Elle n'est pas activité, comme l'Esprit ; elle n'est pas identité absolue des deux principes de la connaissance : elle est indifférence ; elle est la mesure et comme le siège commun de la vérité, le calme séjour où est accueillie la sagesse originelle, d'après laquelle, comme d'après un modèle ou un prototype, l'intelligence doit orienter son activité. La philosophie tient son nom de l'amour, qui est la source d'inspiration générale, d'une part, et, d'autre part, de cette sagesse originelle qui est son objectif proprement dit.

Si l'on retire à la philosophie le principe dialectique, c'est-à-dire l'intelligence qui sépare et, en raison même de cette séparation, introduit dans les choses un ordre et leur imprime une forme, si, disons-nous, on lui retire ce principe sans lequel elle reste sans règle ni mesure, il ne lui reste qu'à adopter une orientation historique et à prendre pour source et direction la *tradition*, comme elle l'a déjà fait précédemment dans des circonstances semblables. Et de même qu'on crut chez nous pouvoir fonder la poésie sur la connaissance des productions poétiques de tous les peuples, on peut alors chercher également pour la philosophie une norme et une base historiques. Nous professons le plus grand respect pour la profondeur des recherches historiques et nous croyons avoir montré que nous sommes loin de partager l'opinion *à peu près* générale d'après laquelle l'homme ne se serait élevé que progressivement de l'état d'abrutissement animal à la raison. Nous n'en croyons pas moins que la vérité est plus proche de nous qu'on ne le pense et que nous devons chercher la solution des problèmes qui ont surgi de nos jours sur notre propre sol, avant de nous adresser à des sources aussi éloignées. L'époque de la foi ayant une base historique prend fin, lorsque se trouve donnée la possibilité d'une connaissance scientifique. Nous avons une révélation plus ancienne que toute révélation écrite : c'est la Nature. Elle renferme des modèles que nul homme n'a encore interprétés, alors que ceux de la révélation sont depuis longtemps réalisés et

interprétés. Le seul vrai système de religion et de science serait celui qui rendrait accessible à notre compréhension cette révélation non écrite, et cela non pas moyennant quelques notions philosophiques et critiques, réunies plus ou moins au hasard, mais en les présentant dans tout l'éclat de la Vérité et de la Nature. — Ce n'est plus le moment de réveiller de vieilles oppositions : il faut chercher ce qui dépasse et domine toute opposition, ce qui est en dehors de toute opposition.

FIN

DES

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES SUR LA

NATURE DE LA LIBERTÉ HUMAINE

CONFÉRENCES DE STUTTGART

(Stuttgarter Vorlesungen)

1810

(Tome VII[1] des « *Sämtliche Werke* » pp. 417-487).

I

Dans quelle mesure un système est-il en général possible ? Réponse : il existait un système longtemps avant que l'homme eût pensé à en faire un, et c'est le système du monde. Trouver ce système est la tâche qui nous incombe. Le vrai système ne peut être *inventé,* il ne peut être trouvé qu'en tant que déjà *existant,* et notamment dans l'intelligence divine. La plupart des systèmes philosophiques ne sont que des œuvres de leurs auteurs, bien ou mal conçues, ressemblant à peu près à nos romans historiques (le leibnizianisme, par exemple). Prétendre d'un système ainsi conçu qu'il est le seul possible, est tout à fait illibéral : système d'École. Je tiens à prévenir que je n'ai nullement l'intention de contribuer à ce travail.

Cependant le vrai système, pour être découvert dans sa totalité *empirique,* exige la connaissance de toutes les parties, même des plus minimes.

Pour que ce qu'on a découvert puisse être considéré comme système du *monde,* il doit : *a*) en tant que système du monde, avoir un principe qui se supporte lui-même, qui se reproduit dans chaque partie de l'ensemble ; *b*) ne rien exclure (la nature par exemple), ni rien subordonner sans réciprocité, ni rien supprimer ; *c*) il doit avoir une méthode de développement et de

progression telle qu'on soit sûr de n'avoir omis aucune partie essentielle.

Quel est le principe de mon système ? Ce principe a été exprimé de plusieurs manières :

a) Comme principe de l'identité absolue, à bien distinguer de l'uniformité absolue ; l'identité dont il s'agit ici est une unité *organique* des choses. Chaque organisme possède une unité, sans que pour cela ses parties soient pour ainsi dire interchangeables. C'est ainsi que dans le corps toutes les différences entre organes et entre fonctions se résolvent en une seule Vie indivisible, dont le sentiment de l'indivisible, de l'harmonieux est un sentiment de bien-être, sans que pour cela les parties et les fonctions qui forment ce Tout organique puissent être substituées les unes aux autres ; l'estomac, par exemple, ne saurait remplir les fonctions du cerveau, etc.

b) Ce principe a été formulé, d'une façon plus précise, comme étant celui de l'identité absolue du *réel* et de l'*idéal*. Cela ne veut pas dire que, logiquement ou numériquement, il y ait égalité entre le réel et l'idéal ; il s'agit d'une unité *essentielle* ; une seule et même chose est posée sous deux formes, mais elle est d'une *essence* différente dans chacune d'elles. Si Jacob, par exemple, s'appelait aussi Israël, c'était bien le même individu qui, malgré ses noms différents, n'était pas individualisé différemment. Mais il n'en est pas de même de l'identité du réel et de l'idéal. Soit, par exemple : $\frac{A}{B = C}$; ici A et B sont identiques, parce que, de par leur essence, ils sont identiques à A, mais ils diffèrent entre eux quant à la forme ou considérés en eux-mêmes. B ne peut jamais devenir C, ni C devenir B ; de même A dans B et A dans C donne à chacun son essence particulière. Du fait justement que chacun contient la même essence, il existe entre eux une unité essentielle (et non purement formelle, logique ou nominale), mais en même temps un dualisme, une opposition réelle qui fait que l'un ne peut se substituer à l'autre. Par le fait que A s'individualise dans B et dans C, chacun acquiert le même droit à l'existence.

Mais pourquoi avons-nous défini le premier principe comme étant celui de l'identité du réel et de l'idéal ? Pour montrer

d'abord que ni le réel ni l'idéal comme tel ne doit être considéré comme le Premier ou l'Absolu, mais que l'un et l'autre ne sont que des formes subordonnées de l'Essence originelle. Énoncé d'une façon positive, cela signifie qu'il y a dans les deux *la même* essence. Je ne saurais mieux illustrer mon principe que dans son application au fichtéanisme. Fichte établit le syllogisme suivant : aucune chose n'existe *pour elle-même* ; seul le moi existe pour lui-même ; donc... Je nie la mineure. Car sujet et objet sont la forme générale de la matière aussi bien que du moi (en quoi, d'autre part, consiste la différence, c'est ce que nous montrerons par la suite) : c'est ainsi, par exemple, que, dans le corps, la force répulsive est l'objectif, tandis que la force attractive, qui fait retour au corps, est le subjectif. Fichte ignore ce dualisme associé à l'identité.

c) Une troisième définition du principe de ma philosophie est celle d'*Absolu* ou *Dieu*. Mais l'Absolu est ici le principe de la philosophie *totale*; celle-ci constitue un Tout Unique, elle vit et se meut en Dieu, tandis que dans les systèmes dogmatiques de Leibniz et de Wolff, et même dans la philosophie de Kant, Dieu ne se trouve introduit qu'après-coup. La différence qui sépare ma philosophie, et la philosophie en général, de la théologie, à laquelle elle se rattache par certaines affinités, consiste en ce que la théologie constitue plutôt une abstraction de la philosophie ; elle ne voit en Dieu qu'un objet particulier, alors que pour la philosophie Dieu est la raison explicative de toutes choses et étend l'idée de Dieu à tous les autres objets. A cela se rattachent encore les considérations suivantes :

On entend souvent, voire généralement, poser la question : puisque la philosophie a Dieu pour base et pour raison, comment pouvons-nous arriver à la connaissance de Dieu ou de l'Absolu ? A cette question il n'y a pas de réponse possible. L'existence de ce qui est inconditionné ne saurait être démontrée, comme on démontre celle du conditionné. L'inconditionné est l'élément qui rend toute démonstration possible. De même qu'un géomètre, s'il veut démontrer ses propositions, ne commence pas par démontrer l'existence de l'espace, mais, au contraire, la suppose comme déjà démontrée, de même la philosophie ne démontre pas l'existence de Dieu, mais reconnaît

que sans l'Absolu ou Dieu elle serait elle-même impossible. Tout ne peut être représenté que sous les espèces de l'Absolu ; aussi la philosophie n'est-elle pas une émanation de l'Absolu qui lui serait antérieur, mais toute la philosophie s'occupe de l'existence de l'Absolu, toute la philosophie n'est, à proprement parler, qu'une démonstration continue de l'Absolu, et l'on ne saurait, pour cette raison, exiger qu'il soit situé au commencement de la philosophie. Si l'Univers ne peut être autre chose qu'une manifestation de l'Absolu et si, d'autre part, la philosophie n'est pas autre chose qu'une représentation spirituelle de l'Univers, il en résulte que toute la philosophie n'est qu'une manifestation de Dieu, autrement dit une démonstration, une preuve constante de son existence.

Or, nous partons de la proposition, d'après laquelle l'être originel est nécessairement, et en vertu de sa nature même, celui qui réalise l'absolue identité du réel et de l'idéal. Mais cette proposition ne signifie encore pas grand'chose : il en découle seulement le concept de l'être originel, mais elle ne nous dit rien sur son essence *actuelle,* réelle. C'est ainsi, par exemple, que, lorsque nous disons que l'essence de l'homme consiste dans l'identité absolue de la liberté et de la nécessité (que l'homme réalise l'union intime des deux principes), nous énonçons bien en quoi consiste le concept de l'homme, mais nous ne donnons pas une définition de l'homme vivant et réel ; pour savoir ce qu'est l'homme réel et vivant, nous devons bien le considérer à la lumière de ces deux principes, mais pour autant qu'ils sont en opposition, en lutte réelle.

En d'autres termes : l'être originel conçu comme identité, identité absolue du réel et de l'idéal, n'est posé que subjectivement, mais il importe de l'envisager ici au point de vue objectif : il doit être identité du réel et de l'idéal non seulement *en soi,* mais aussi *hors de soi,* autrement dit, il doit se révéler, s'actualiser comme tel, il doit se manifester aussi dans le monde et l'existence extérieurs comme étant, par son essence, identité absolue du réel et de l'idéal. Or, toute chose ne peut se manifester qu'à travers son contraire, donc l'identité à travers la non-identité, à travers la différence qui sépare les principes. Comment cette manifestation est possible en ce qui concerne l'Absolu, c'est

ce dont nous ne parlerons pas encore, nous contentant de dire pour l'instant qu'une différence, une division *doit* être posée, si l'on veut arriver de l'essence à l'existence.

On a souvent vu dans ce passage de l'identité à la différenciation une *suppression de l'identité,* ce qui est tout à fait inexact, et je vais le montrer tout de suite. Il s'agit plutôt de ce que j'appellerai un doublage de l'identité, d'un renforcement de l'unité, comme on peut encore le prouver, en usant une fois de plus d'une analogie. La conscience naît à la suite d'une séparation de principes comme, par exemple, les principes rationnel et irrationnel qui, auparavant, existaient implicitement dans l'homme. Aucun des deux ne doit être supprimé. Ce sont leur lutte et leur conciliation qui font notre humanité. Mais lorsque nous devenons conscients, c'est-à-dire lorsqu'ils se différencient en lumière et ténèbres, *nous ne sortons pas pour cela de nous-mêmes,* mais les deux principes subsistent en nous dans leur unité. Nous ne perdons rien de notre existence, mais nous existons désormais sous une double forme : celle de l'unité et celle du dédoublement. Il en est ainsi de Dieu.

En posant $A = A$ comme l'état de l'Être absorbé en lui-même, nous avons déjà trois choses à relever dans cette formule : *a*) A en tant qu'objet ; *b*) A en tant que sujet ; *c*) identité des deux, mais tout cela à l'état d'indistinction réelle. Posons maintenant une différence entre les principes : A s'étant différencié en sujet et en objet, $A = A$ se transforme en $A = B$; mais, comme l'unité essentielle subsiste quand même, nous avons, au lieu de $\frac{A}{A = A}$, l'expression de la différence

$$\frac{A}{A = B},$$

c'est-à-dire Un et Deux ; $A = B$ est le dédoublement, A est l'unité, le tout représente l'essence originelle, vivante et actuelle ; A a en $A = B$ un objet, un miroir. Il en résulte qu'en soi, l'Essence originelle est toujours Unité — Unité des contraires et du dédoublé.

Et, maintenant, nous pouvons nous demander : *comment* cette séparation est-elle possible en Dieu ? Étant donné que

le lien qui unit les principes en Dieu est indissoluble, une séparation paraît, pour autant, *impossible* et, cependant, sans elle, la manifestation de Dieu est également impossible. Comment résoudre cette contradiction ?

Si l'essence originelle reste intacte dans A et dans B, A et B peuvent bien être séparés, sans que le lien absolu qui relie les principes soit supprimé. Nous devons donc admettre que dans chacun de ces deux membres de l'ancienne unité l'Essence originelle subsiste tout entière, s'y pose comme un Tout, B contenant à la fois B, principe réel, A, principe idéal, et l'unité des deux. Il en est de même de A. — Mais la différenciation ainsi posée et conçue est-elle *réelle ?* Nullement. Dans la formule $\frac{A}{A = A}$, le A qui est au-dessus du trait représente l'essence en soi. Mais comme la copule dans A = A (la forme) exprime la même identité, l'identité, pour autant qu'elle existe dans la forme, serait l'essence dans la forme. Mais l'essence dans la forme, tant qu'elle s'exprime notamment par A = A (les principes n'étant pas différenciés), est identique à l'essence en soi dont elle ne se laisse pas distinguer. La distinction ne devient possible que par suite de la différenciation de la forme en deux formes subordonnées, et cela de la façon suivante :

$$\frac{A}{A = A} \begin{array}{l} = \text{essence en soi} \\ = \text{essence dans la forme absolue} \end{array}$$

$$\left(\frac{A}{A = B}\right)A \qquad \left(\frac{A}{A = B}\right)B.$$

Mais comme, dans chacune de ces formes, existe le même lien que dans la forme absolue, chacune d'elles se laisse décomposer, à son tour, en *essence de la forme absolue* et, par celle-ci, en *essence en soi*.

Nous voilà ainsi revenus à notre point de départ ; seulement, *au lieu des facteurs simples* A = B *nous avons maintenant les deux unités,* autrement dit une unité plus développée, mais pas de différence.

Il n'en reste pas moins que cette transformation de la forme absolue en deux formes subordonnées ou, ce qui revient au

même, le déversement *total* de l'essence originelle dans le réel et dans l'idéal constitue le seul chemin pour aboutir à la différenciation réelle et définitive.

Un examen plus attentif permet en effet de constater qu'il existe entre les deux unités une différence réelle, *bien que non posée comme telle.* L'unité réelle (qui est au-dessous de l'exposant B) se comporte comme l'*Être,* l'idéale (sous l'exposant A) comme la *position de l'Être.* Or, l'*Être* en soi est déjà par lui-même position ; la position de l'Être est donc *position de la position,* autrement dit une position de *deuxième puissance.*

Nous sommes donc ici en présence de la notion de *puissance,* qui est d'une grande importance pour l'ensemble. Nous avons tout d'abord le supérieur et l'inférieur : une différence de *dignité.* L'idéal a une dignité supérieure à celle du réel. Cela peut être exprimé par la formule suivante :

a) B, l'Être, ne peut exister en soi et pour soi. Étant donné le lien indissoluble qui les rattache l'un à l'autre, B et A ne peuvent exister indépendamment, en dehors l'un de l'autre ; l'Être réel est donc toujours A dans B ou sous l'exposant B ; nous l'exprimerons par la formule : $A = B$ = première puissance.

b) A, de son côté, ne peut exister en soi et pour soi, mais doit, en tant que position de la première puissance, contenir celle-ci idéalement, donc : A^2 = deuxième puissance.

Les deux unités ou puissances se trouvent de nouveau unies dans l'Unité absolue ; la position commune de la première et de la deuxième puissances sera donc A^3, et l'expression complètement développée de $A = A$ initial sera :

$$\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}.$$

Il y a là plus qu'une simple différence de dignité. La première puissance doit, de par sa nature, précéder la deuxième ; il existe donc entre les deux puissances un rapport de priorité et de postériorité ; le réel est *natura prius,* l'idéal est *posterius.* L'inférieur, il est vrai, se trouve ainsi posé *avant* le supérieur, non au point de vue de la dignité, ce qui serait d'ailleurs contradictoire, mais au point de vue de l'*existence.*

Cependant la priorité, que nous venons d'établir, de la première puissance n'est encore qu'une priorité idéale, logique du réel par rapport à l'idéal, mais non une priorité réelle. Nous avons seulement voulu montrer qu'une différenciation est *possible* et *comment* elle est possible. Mais comment parvenons-nous de cette possibilité à la réalité ?

La raison de cette réalité ne peut résider que dans l'Être originel, ou Dieu. Quant au moyen de cette transformation de la possibilité en réalité, nous l'avons déjà indiqué. Nous avons déjà vu que la première puissance, même envisagée d'une façon absolue en Dieu, précède *idéalement* la deuxième : l'une est *natura prior,* l'autre *natura posterior.* Si donc l'Être originel veut obtenir le dédoublement des puissances, il doit poser cette priorité de la première puissance comme une priorité réelle (autrement dit transformer en priorité réelle la priorité purement formelle ou logique), c'est-à-dire qu'il doit se *borner volontairement à la première* et supprimer ainsi la simultanéité des principes qu'il comportait originellement. Mais la suppression de la simultanéité n'équivaut pas à la suppression de l'unité intérieure (essentielle) ni à celle des liens qui rattachent les puissances, car dès que la première puissance est posée, la deuxième et la troisième doivent être posées à leur tour. Du fait que la première puissance devient réelle, l'identité des puissances dans l'Absolu ne se trouve pas abolie, elle est seulement transformée en un enchaînement, en une cohérence de celles-ci. Jusque là les puissances se trouvaient dans l'Absolu à l'état de parfaite indifférence ou indistinction. De même, le temps *total* se trouve dans l'Absolu à l'état *implicite,* comme unité ou *éternité.* Par le fait que Dieu se borne volontairement à la première puissance, qu'il n'est qu'*Un,* alors qu'il pourrait être tout, il pose le commencement du temps (N. B. : non *dans* le temps). Le fait qu'il se borne à la première puissance, fait par lequel il s'impose bien une limitation, mais qui, comme toute limitation, est contraire à son essence, puisque, de par sa nature, il est *toutes les puissances* — ce fait, disons-nous, a pour conséquence une progression de la première à la deuxième, ce qui engendre le temps. Les puissances sont désormais posées également comme des périodes de la révélation de Dieu.

Remarques générales pour les considérations qui précèdent.

1) Limitation passive est, en tout cas, imperfection, insuffisance de force relative ; mais se limiter, s'enfermer en un seul point, s'y maintenir de toutes ses forces, sans cesse ni arrêt, jusqu'à son expansion en un monde : c'est en cela que consistent la plus grande force et la plus haute perfection. « Celui qui aspire au grand, doit commencer par se ramasser sur lui-même. C'est dans la limitation qu'il doit tout d'abord montrer sa maîtrise », dit Gœthe. C'est dans la force qu'on met pour s'enfermer, se concentrer que réside la vraie originalité, la force radicale. Dans A = B, c'est justement B lui-même qui est le principe de contraction, et si Dieu se limite à la première puissance, il s'agit d'autant plus d'une contraction. Or, la contraction est le commencement de toute réalité. C'est pourquoi ce ne sont pas les hommes expansifs, mais les hommes contractifs qui sont doués d'une nature aux racines profondes et puissantes. Il est vrai que le commencement de la réaction comporte une *condescendance* de Dieu, sa descente dans le réel et sa contraction dans celui-ci. Mais il n'y a là rien qui ne soit digne de Dieu. C'est justement cet abaissement de Dieu vers le réel qui constitue le plus grand trait du Christianisme. Un Dieu guindé, séparé du monde par des nuages métaphysiques ne parle ni à notre esprit, ni à notre cœur.

2) Cet acte, par lequel il se limite et condescend, Dieu l'accomplit volontairement. Il n'y a donc pas d'autre principe explicatif du monde que la liberté de Dieu. Dieu seul est capable de rompre l'absolue identité de son Être et de faire ainsi place à la révélation. Or, toute liberté vraie, c'est-à-dire absolue, est également une nécessité absolue, car une action dictée par la liberté absolue échappe à toute autre justification, à l'explication par une autre raison, quelle qu'elle soit. Elle est ce qu'elle est, autrement dit pour autant nécessaire. On ne veut généralement voir la liberté que là où une action résulte d'un choix, où la décision a été précédée d'une période de doute. Mais celui qui sait ce qu'il veut agit sans choisir. Celui qui choisit ne sait pas ce qu'il veut et, par conséquent, ne veut pas.

Tout choix est le fait d'une volonté non éclairée. Lorsque Dieu agit *ex ratione boni,* il fait justement preuve d'une liberté très relative. Dire qu'il a choisi le meilleur des mondes, parmi les milliers de mondes possibles, c'est lui accorder un degré de liberté plus qu'insuffisant. Chez nous, l'action absolue, telle que nous l'entendons ici, est celle qui fonde notre caractère. Le caractère résulte d'une sorte de contraction, laquelle lui confère justement sa précision. Plus la contraction est forte, et plus grande est la précision, la fermeté du caractère. Personne ne s'avisera de prétendre que l'homme choisit son caractère ; aussi bien, si le caractère n'est pas un produit de la liberté, au sens courant du mot, il n'est pas pour cela soustrait aux responsabilités. Ici se trouve donc réalisée une pareille identité de la liberté et de la nécessité.

3) Par son auto-limitation Dieu pose un commencement *du* temps, mais non un commencement *dans* le temps. Aussi Dieu lui-même n'est-il pas posé dans le temps.

Le temps est posé dans le réel. Or, le réel n'est pas Dieu lui-même, bien que lui étant indissolublement uni. Car le réel en Dieu est l'*Être* ou l'Existence, l'idéal est ce qui existe, ce dans quoi le réel et l'idéal ne font qu'un, le Dieu vivant, vraiment existant.

Le temps est posé dans le réel (dans l'Être de Dieu). Mais le réel dans *l'ensemble* n'est pas le temps. Seul progresse et se développe ce qu'il contient de particulier, de limité. « Mais alors, nous demandera-t-on, ce temps *dans* le réel serait donc posé *pour* Dieu, et Dieu se confondrait-il donc ainsi avec le temps ? » Réponse : du fait même que se trouve posée la différence du réel (et, avec elle, le temps), se trouve également posée, en Dieu, la position de la différence $= A^2$, où est contenu à la fois et de toute éternité tout ce qui, dans $A = B$, se développe d'une façon temporelle. Mais comme en Dieu, envisagé d'une façon absolue, c'est-à-dire en Dieu, pour autant qu'il n'est ni existence pure et simple (réel) ni existant pur et simple (sujet), donc en Dieu comme A^3, il existe une association constante entre A^2 et $A = B$; et il en résulte que $A = B$ se résout directement en lui, en tant que sujet (A^2) ou dans sa conscience, en l'éternité de son être.

A^2 (Dieu comme sujet) est le foyer ou l'unité du temps.

A^3, ou Dieu envisagé d'une façon absolue, n'est ni éternité, ni temps, mais identité absolue de l'un et de l'autre. Tout ce qui est dans le temps est éternel *en lui,* en tant que sujet, et tout ce qui est éternel en lui en tant que sujet est temporel en lui en tant qu'objet.

Première question : Cet acte d'auto-différenciation dont nous avons parlé s'effectue-t-il dans le temps ? S'est-il effectué depuis un temps infini ou fini ?

Réponse : Ni l'un ni l'autre. Il n'a rien à voir avec le temps. Il est au-dessus de tout temps, il est, de par sa nature, éternel.

Deuxième question : L'Univers a-t-il eu, ou non, un commencement ?

Réponse : Il a bien eu un commencement, puisqu'il est dépendant, mais non un commencement *dans le temps.* Tout temps est en lui, et il n'y a pas de temps en dehors de lui.

A vrai dire, toute chose (et non seulement l'Univers) a le temps en elle. Il n'y a pas de temps *extérieur,* de temps en général ; tout temps est subjectif, autrement dit intérieur, celui que chaque chose a en elle, et non en dehors d'elle. Mais comme chaque chose se rattache plus ou moins à d'autres choses qui ont existé avant elle ou existent en même temps qu'elle, mais en dehors d'elle, son temps peut être comparé à celui d'autres choses, alors qu'à proprement parler il n'y a qu'un temps subjectif. Ce n'est que par comparaison, par la mesure qu'on obtient le temps abstrait. Mais il n'y a pas de temps en soi. Ce qu'il y a de réel dans le temps se réduit aux limitations qu'un être est obligé de subir. Aussi pouvons-nous dire, en nous plaçant au point de vue philosophique : un être a subi telles et telles limitations, mais non : il a vécu pendant *tant et tant de temps.* C'est seulement par comparaison que nous pouvons préciser la durée de son existence ; mais en envisageant un être par comparaison à d'autres, je ne l'envisage pas au point de vue philosophique, c'est-à-dire *en lui-même.* Or, en ce qui concerne l'Univers, toute possibilité d'une pareille erreur disparaît, car toutes choses sont en lui, et aucune n'est en dehors de lui, si bien que son temps ne peut pas être comparé à celui d'une chose qui lui serait extérieure.

II

Certaines expressions que j'ai employées, telles que « contraction en Dieu », par exemple, peuvent vous paraître plus ou moins bizarres. Permettez-moi de vous donner à ce propos une explication générale qui projettera en même temps une nouvelle lumière sur ma manière de voir.

Si nous voulons nous faire une idée de l'Être originel, de son être et de sa vie, nous n'avons que le choix entre deux conceptions.

a) Nous pouvons, en premier lieu, penser cet Être comme existant tel qu'il est de toute éternité et, par conséquent, comme n'ayant jamais varié et comme invariable. Telle est la conception courante de Dieu, celle de la religion dite rationnelle et de tous les systèmes abstraits. Il n'en reste pas moins que plus nous accentuons le caractère abstrait de cette conception, plus Dieu perd pour nous en vitalité, moins il nous apparaît comme un être personnel, réel, vivant au sens propre du mot, c'est-à-dire comme nous. Si nous avons besoin d'un Dieu que nous puissions considérer comme un être tout à fait vivant et personnel, nous devons le considérer du point de vue humain, nous devons admettre que sa vie présente la plus grande analogie avec la vie humaine, qu'il n'a pas seulement un être éternel, mais aussi un devenir éternel, bref qu'il a tout en commun avec l'homme, sauf la dépendance (Hippocrate).

Ceci admis, je vous dirai d'une façon plus simple ce que je n'ai exprimé jusqu'ici que dans des termes scientifiques, à savoir :

Dieu est un Être réel, mais un Être qui n'a rien avant lui et en dehors de lui. Tout ce qu'il est, il l'est par lui-même ; il a son commencement en lui-même et finit par aboutir, en toute pureté, à lui-même. Bref : *Dieu se fait lui-même*, et s'il est certain qu'il se fait lui-même, il est également certain qu'il n'a pu toujours être ce qu'il est, qu'il n'a pas toujours existé à l'état parfait et achevé, car s'il n'en était ainsi, il n'aurait pas besoin de se faire. Quel est donc l'état premier dans lequel se trouve

cet être originel qui n'a rien avant lui et rien en dehors de lui ?

Toute existence vivante débute par l'inconscience, par un état où tout se trouve encore indivisé, indifférencié, les éléments dont se compose ce tout s'explicitant et se différenciant seulement par la suite. Cet état est caractérisé par l'absence d'une conscience capable de séparer, de diviser, de distinguer. C'est également ainsi que commence la vie divine. Elle contient tout, elle est une infinie plénitude formée aussi bien par l'égal que par l'inégal, mais une plénitude d'où toute distinction est absente. Dieu n'existe encore que dans un état de calme méditation sur lui-même, sans s'extérioriser ni se révéler. C'est un état que nous avons caractérisé comme celui de l'indifférence des potentialités (*Potenzen*). C'est déjà un état d'identité absolue du subjectif et de l'objectif, du réel et de l'idéal, mais il n'est pas tel *pour lui-même* et, d'autre part, comme on ne peut rien concevoir en dehors de lui, il n'est pas tel non plus pour quelque chose d'extérieur. Nous pouvons dire à l'avance que tout le processus de la création du monde, qui se poursuit toujours sous la forme du processus vital dans la nature et dans l'histoire, n'est pas autre chose que le processus à la faveur duquel Dieu prend de plus en plus conscience de lui-même, le processus de sa personnalisation progressive.

Deux principes existent en nous : un principe inconscient, obscur, et un conscient. Le processus par lequel nous poursuivons notre formation, que ce soit par l'acquisition de connaissances, c'est-à-dire par la science, ou par le perfectionnement moral ou enfin, d'une façon tout à fait illimitée, par la vie et pour la vie, consiste toujours en ce que nous cherchons à rendre conscient ce qui existe en nous à l'état inconscient, à amener à la lumière ce qu'il y a en nous de congénitalement obscur, bref à parvenir à la clarté. Il en est de même de Dieu. Il commence par être plongé dans l'obscurité, et la clarté jaillit seulement de la nuit de son être.

Dieu renferme les mêmes principes que ceux qui sont en nous. Le moment où nous constatons l'existence en nous de deux principes, où nous effectuons une séparation de nous-mêmes d'avec nous-mêmes, où nous nous opposons à nous-mêmes pour assurer à notre meilleure partie la domination sur

la partie inférieure, — ce moment, disons-nous, est celui où la conscience *commence* à s'éveiller, mais ce n'est pas encore le moment de la *pleine* conscience. A vrai dire, l'éveil de la conscience dure toute la vie ; toute la vie n'est qu'un éveil progressif de la conscience ; la plupart des hommes restent au degré le plus bas, et même ceux qui n'épargnent pas leurs efforts ne parviennent le plus souvent pas à la clarté, et l'on peut dire que pas un seul d'entre nous n'atteint dans la vie présente à la clarté absolue, totalement exempte d'obscurité (pas un seul n'atteint le sommet du Bien et l'abîme du Mal).

Cela est vrai également de Dieu. L'éveil de sa conscience commence par sa séparation d'avec lui-même, par son opposition à lui-même. Il existe chez lui un côté supérieur et un côté inférieur, ce que nous exprimons en disant qu'il contient deux potentialités. Ces deux principes, Dieu les contient déjà dans son état inconscient, mais sans se reconnaître dans aucun d'eux. Le premier éveil de la conscience comporte celui de la connaissance, c'est-à-dire que Dieu se pose lui-même (en partie) comme première potentialité, c'est-à-dire comme inconscient, mais il ne peut pas se contracter pour devenir réel, sans s'épandre comme idéal ; il ne peut se poser comme réel, comme *objet*, sans se poser *en même temps* comme *sujet* (sans libérer par là-même son côté idéal) ; et il fait l'un et l'autre dans un seul et même acte, d'une façon absolument simultanée ; en même temps que sa contraction en tant que réel est posée son expansion en tant qu'idéal.

Le supérieur en Dieu refoule pour ainsi dire l'inférieur, avec lequel il avait vécu jusqu'alors dans un état d'indifférence ou de mélange, de même que l'inférieur, par sa contraction, se sépare tout seul du supérieur, et cela signifie aussi bien chez l'homme que chez Dieu l'éveil de la conscience, le commencement de la personnalisation.

Mais si le processus par lequel l'homme effectue sa formation et acquiert la conscience de lui-même comporte l'élimination de ce qu'il y a en lui d'obscur et d'inconscient, ce n'est pas pour le laisser dans cet état d'exclusion mais pour l'élever peu à peu à la clarté, pour l'amener peu à peu à sa conscience ; et il en est de même de Dieu ; si en effet il élimine le côté in-

férieur de son être du côté supérieur et le repousse, ce n'est pas pour le laisser dans cet état de non-être, mais pour l'élever jusqu'à lui, pour transformer ce non-divin qu'il a éliminé, et qui n'est pas *lui-même* et qu'il a, pour cette raison, rejeté, en quelque chose qui lui soit semblable et même égal. La création consiste donc dans l'évocation du supérieur, du divin impliqué dans l'inférieur.

Or, cet Inconscient de Dieu est aussi infini que lui-même, donc difficilement épuisable, et c'est ce qui explique la durée du processus de la création.

Pour traduire tout de suite ce que je viens de dire en langage concret, je préciserai en disant que ce principe obscur, subordonné, inconscient que Dieu *cherche* sans cesse à écarter de lui, de son intériorité propre, n'est autre que la *matière* (non certes la matière déjà formée), comme la matière, d'autre part, n'est rien d'autre que le Dieu inconscient. Mais tout en cherchant à l'exclure, il s'efforce de l'attirer de nouveau à lui, de lui imprimer une formation supérieure, de la transfigurer en une essence supérieure, de la tirer de son état d'inconscience, et de faire émerger d'elle-même le conscient. C'est pourquoi le processus de la création s'arrête, une fois que la conscience a fini par émerger de l'inconscient, des profondeurs de la matière, c'est-à-dire qu'il prend fin avec l'homme ; et bien que, même chez l'homme, un fond considérable d'inconscience soit encore amené à un degré supérieur, pour y être décomposé à son tour et fournir la matière de nouvelles créations, il n'en reste pas moins que l'homme est la première créature dans laquelle Dieu réside ; c'est dans l'homme que Dieu a atteint son but suprême.

En se plaçant au point de vue courant et abstrait, on peut trouver singulier que Dieu soit un principe qui n'est pas Dieu, un principe inconscient et inférieur à lui. C'est ce qui peut en effet paraître incompréhensible à ceux qui conçoivent Dieu comme une identité vide. Mais la preuve de la nécessité de notre manière de voir est fournie par le *principe de l'opposition*. Sans opposition, pas de vie. Cela est vrai aussi bien pour l'homme que pour n'importe quelle existence. Chez nous aussi il y a un côté rationnel et un côté irrationnel. Toute chose, pour

se manifester, a besoin de quelque chose qui ne soit pas *elle* (*sensu stricto*) (cette conception, à vrai dire, n'est pas en opposition avec la conception abstraite de Dieu comme d'un *ens realissimum-illimitatissimum* ; certes, Dieu n'est pas limité extérieurement, mais il a sa limite en lui-même, en tant que nature définie).

La démonstration suivante nous servira à faire ressortir davantage et avec plus de clarté le fait de cette existence simultanée du supérieur et de l'inférieur en Dieu.

Le réel, l'inconscient, c'est l'*être* de Dieu, l'être pur et *comme tel*. Or, l'Être de Dieu et Dieu lui-même, loin de se confondre, sont en réalité deux choses différentes, comme l'être de l'homme et l'homme lui-même. L'Idéal est, par conséquent, Dieu qui est, Dieu existant, ou encore Dieu *sensu eminente*, car par Dieu au sens strict du mot nous entendons toujours Dieu qui est, qui existe. C'est pourquoi les deux principes se comportent en Dieu comme l'Existant et l'Être. L'Idéal ou Conscient est le sujet de l'Être, l'Inconscient n'est que le prédicat de ce sujet, de l'existant et n'est là que pour l'Existant.

En se séparant d'avec lui-même, Dieu n'a donc fait que séparer l'Existant de son être, ce qui, chez l'homme, constitue l'acte moral le plus élevé. Notre être n'est qu'un moyen, un outil pour notre propre usage. L'homme qui ne peut pas se séparer de son être (s'en rendre indépendant), qui se confond entièrement avec lui est l'homme plongé tout entier dans son moi et incapable d'élévation morale et intellectuelle. Celui qui ne se sépare pas de son être, voit son côté essentiel, non dans ce qu'il peut avoir d'élevé, d'intime, de vrai, mais dans l'être pur et simple. De même, si Dieu était resté inséparable de son être, il n'y aurait pas eu de vie, d'ascension. Il se sépare de son être, parce qu'il n'est pour lui qu'un outil.

De cette première formulation des rapports entre les deux principes en résulte une autre d'après laquelle ces rapports seraient ceux de l'existant et du non-existant.

Explorer l'essence du non-existant constitue la tâche la plus lourde, la croix de toute philosophie. Nous cherchons toujours à l'appréhender, mais sommes incapables de la saisir.

C'est l'incompréhension de cette notion qui a donné nais-

sance à l'idée de la création à partir de rien. Tous les êtres finis ont été créés à partir du non-existant, et non à partir de rien. Pas plus que les μὴ φαινόμενα du Nouveau Testament, le οὐκ ὄν des Grecs ne veut dire Néant ; il signifie seulement le non-*subjectif*, le non-*étant* et, par conséquent, l'*être lui-même*. Le non-existant se présente souvent à nous comme existant sous un autre rapport. Qu'est-ce, par exemple, que la maladie ? Un état contraire à la nature ; donc un état qui pourrait ne pas être et qui, cependant, n'est aucune réalité au fond, et cependant une réalité incontestable et terrible. Ce que la maladie est dans le monde corporel, le Mal l'est dans le monde moral ; considéré sous un certain aspect, il est le non-être le plus certain, et cependant d'une réalité effrayante.

Tout non-existant est *seulement relatif*, et cela par rapport à un existant plus élevé, mais il n'en contient pas moins un existant à son tour ; aussi B et A ne peuvent-ils être séparés en rien.

Si donc B est égal au non-existant, il ne peut exister pour lui-même ; il contient, à son tour, un A et est, par conséquent, (A = B), mais le tout, de son côté, (A = B) se comporte comme quelque chose de plus élevé, comme un non-existant, comme simple base, matière, outil, ce qui ne l'empêche pas d'être un existant par rapport à lui-même. En appliquant ce que nous venons de dire à ce que nous avons appelé l'*être* en Dieu, nous pouvons déduire que cet être est non-être par rapport à l'existant en Dieu, autrement dit il se comporte primitivement envers lui comme un simple soubassement, comme quelque chose qui n'*est* pas pour lui-même et par soi-même, mais seulement pour servir de base à l'Existant. Et cependant, cet être est un existant en soi.

En d'autres termes, et comme je l'avais dit ailleurs : il n'y a en Dieu rien de purement et simplement *objectif*, car ce ne serait rien ; mais ce qui, en Dieu, est objectif par rapport à ce qui est plus élevé est, comme tel, et en soi, à la fois subjectif et objectif, non seulement B, mais A et B.

Examinons la même question sous un autre aspect.

Le simple *être* en Dieu n'est pas un être mort, mais un être vivant qui contient, à son tour, un existant et un être. Dieu

lui-même est *au-dessus* de la nature, la nature est son trône, elle est sa subordonnée, mais tout en lui est tellement plein de vie que ce subordonné lui-même s'épanouit en une vie propre qui, considérée en elle-même, est une vie parfaite, bien que, par rapport à la vie divine, elle soit une non-vie. C'est ainsi que Phidias a gravé sur la plante des pieds de son Jupiter les combats des Lapithes et des Centaures. De même qu'ici, grâce à cet admirable instinct qui a guidé toutes les œuvres grecques, l'artiste a animé d'une vie débordante jusqu'à la plante des pieds du dieu, de même ce qui est le plus extérieur à Dieu et le plus éloigné de lui est, lui aussi, animé d'une vie pleine et forte.

Grâce à la théorie des deux principes contenus en Dieu, nous évitons deux fausses routes dans lesquelles s'égarent généralement les théodicées. En ce qui concerne en effet l'idée de Dieu, elle est mal comprise aussi bien dans la conception dogmatique, considérée comme orthodoxe, que dans la conception panthéiste courante : pour la première, Dieu serait un être particulier, isolé, n'existant que pour lui-même, de sorte que la créature en serait tout à fait exclue ; la seconde, au contraire, n'assigne à Dieu aucune existence propre, particulière, se suffisant à elle-même ; elle en fait une substance universelle, comprenant toutes les choses existantes. Or, Dieu est l'un et l'autre ; il est bien avant tout l'être de tous les êtres, mais, comme tel, il doit cependant exister aussi par lui-même ; autrement dit, il doit, en tant que l'être de tous les êtres, avoir un support, une base pour lui-même. Donc : dans sa dignité suprême, Dieu est l'essence universelle de toutes choses, mais cette substance universelle ne flotte pas dans l'air ; elle repose en Dieu en tant qu'essence *individuelle,* elle est portée par le Dieu *individuel,* d'où il résulte que *l'individuel en Dieu est en même temps la base de l'universel.*

C'est ainsi que, d'après cette conception également, il y a deux principes en Dieu. Le premier principe (ou la première force originelle) est celui en vertu duquel il est un être particulier, individuel. Nous pouvons appeler la force qui correspond à ce principe, l'ipséité, l'*égoïsme* de Dieu. S'il n'y avait que cette seule force, Dieu serait un être isolé, particulier, séparé du reste, et il n'y aurait pas de créature. Il serait éternellement

enfermé en lui-même, plongé dans sa propre profondeur, et cette force propre de Dieu, étant donné son caractère infini, serait un feu dévorant, dans lequel aucune créature ne pourrait vivre. (Nous devons nous représenter cette force par analogie avec la force morale d'un homme entièrement replié sur lui-même et dont nous disons qu'il est sombre, auquel nous attribuons une âme sombre.) Mais à ce principe s'en oppose, de toute éternité, un autre, celui de l'*amour,* et c'est justement en vertu de ce principe que Dieu est l'être de tous les êtres. Mais, par lui-même, l'amour pur ne pourrait *être,* ne pourrait pas subsister, car étant par sa nature expansif, infiniment communicable, il s'écoulerait, s'il n'en était empêché par une force de contraction. Pas plus que l'homme, Dieu ne pourrait se maintenir par le seul amour. Si Dieu est capable d'amour, il est aussi capable de colère, et c'est cette colère, la force propre de Dieu, qui constitue le support, la base, le frein de l'amour.

Ces dénominations que nous avons trouvées pour les deux principes ne sont que des dénominations humaines pour désigner deux abstractions : l'Idéal et le Réel. L'amour est le côté idéal de Dieu, l'égoïsme son côté réel.

De même, l'amour est Dieu lui-même, Dieu proprement dit, *le* Dieu dont la force se manifeste à travers les autres. L'égoïsme divin, au contraire, est la force qui n'existe pas par elle-même, mais *par laquelle* se manifeste l'amour, le vrai Dieu. Nous pouvons bien nous représenter ces deux principes comme se trouvant en Dieu dans un certain état d'indifférence, mais, tant qu'ils restent dans cet état, aucun développement n'est possible, ni pour Dieu ni pour autre chose. La vraie réalité de Dieu consiste justement dans l'activité et les réactions réciproques de ces deux principes.

Le premier pas vers cette réciprocité est représenté, ici également, par la séparation, Dieu séparant l'amour qui est en lui, c'est-à-dire son moi véritable et proprement dit, de ce qui n'est pas lui à proprement parler. Mais cette séparation ne peut s'effectuer que par l'élévation de l'un des principes au-dessus de l'autre, par la subordination de l'un à l'autre. La subordination de l'égoïsme divin à l'amour divin est le commencement de la création. L'égoïsme est la première potentialité, l'amour

la deuxième et la plus élevée. S'il n'y avait eu que l'égoïsme, aucune créature n'existerait. Mais subordonné à l'amour, il est dominé par lui, et c'est cette domination de l'égoïsme divin par l'amour divin qui constitue la création (nature = force ployée). L'égoïsme divin constitue l'essence fondamentale de la nature ; je ne dis pas : il est la nature, car la nature réelle, vivante, telle que nous la voyons, est déjà l'égoïsme divin, surmonté et adouci par l'amour divin. Mais, encore une fois, il est l'essence fondamentale de la nature, la matière même de toute création.

Nous revenons maintenant au précédent concept, celui de l'Etre qui est en Dieu (et qui se comporte à son égard comme le non-existant envers l'existant).

L'Etre qui est en Dieu est = égoïsme divin, force par laquelle Dieu subsiste comme un Etre autonome. C'est donc le *Dieu total*, mais sous la forme de l'égoïté. Ainsi l'égoïté est seulement la potentialité ou l'exponant sous lequel est posée l'Essence divine. S'il n'y avait pas d'autre potentialité en face de celle-ci, l'Essence divine resterait éternellement ramassée sur elle-même, comme dans la nature extérieure où, si la force de contraction originelle ne trouvait pas dans le soleil une force opposée, la terre resterait froide, obscure, entièrement ramassée sur elle-même, dépourvue de créatures. Mais du fait qu'à cette puissance de l'égoïté = B s'en oppose une autre, l'amour = A, c'est dans B même qui contient l'Absolu total, mais en état d'involution (à l'état ramassé, isolé du reste), que se réveille le contraire qui y était caché, à l'abri de toute manifestation, et, avec lui, le divin ! Car qu'est-ce qui est le divin ? Réponse : le lieu vivant (impliquant une opposition) du réel et de l'idéal. Si donc dans B même se trouvent réveillés un A et un B, de sorte que, dans $\frac{B}{A = B}$, A et B se trouvent placés au-dessous de B, il en résulte que dans B également se trouve établi un lien entre le réel et l'idéal, autrement dit que le Divin se trouve également réveillé en B. On est donc en présence d'un Divin, issu par évolution du non-divin, du non-existant. $\frac{B}{A = B}$ = Nature. Ceux qui sont au courant des phénomènes physiques

peuvent illustrer cette animation de la nature par l'exemple de la répartition du magnétisme.

Dieu élimine B de lui-même, c'est-à-dire de A ; mais il ne peut l'éliminer sans lui opposer A, sans exciter B, d'où $\frac{B}{A = B}$.

Cet A, qui est dans la nature, n'y a pas pénétré, il y a toujours existé, car elle contient le Dieu total, mais à l'état de germe pour ainsi dire ; elle est le Dieu involué, le Dieu potentiel, alors que l'idéal est le Dieu *actuel*.

La création progressive consiste donc en ce que cet état d'involution dans B diminue sans cesse, que le Dieu qui y sommeille pour ainsi dire s'éveille et évolue ; c'est pourquoi la Nature est divine, mais elle est un divin d'ordre supérieur, un divin ramené pour ainsi dire de la mort à la vie, de la non-existence à l'existence, tout en restant séparé du Dieu originel qui, lui, n'est pas venu de l'inexistence à l'existence.

Bref, cette nature n'est nature que par sa forme ; mais elle est divine par son essence. Elle est l'essence divine, représentée, non dans l'Existant, c'est-à-dire en A, mais dans le non-Existant, c'est-à-dire en B.

Telle serait donc l'explication des rapports entre Dieu et la Nature. On a reproché à ce système de diviniser la Nature. J'accepte ce reproche, à la condition de ne pas accepter que B ait été primitivement un non-divin absolu, divinisé par la suite. Il est déjà primitivement un principe divin, et il n'est non-divin que relativement (à A). Mais pour autant qu'il est élevé de ce non-divin relatif au Divin, c'est Dieu lui-même (et non pas nous) qui divinise la Nature.

Un autre reproche consiste à nous dire que ce système identifie Dieu avec la Nature. On entend par Nature le B pur, cette obscure force primitive qui constitue le fond de toute existence, force indestructible et inépuisable. Est-ce bien *ce* B qui, d'après mon système, serait *Dieu* au sens vrai du mot ? En aucune façon : il exprime seulement l'existence de Dieu (*existence* diffère d'*existant*, et par Dieu on entend toujours le Dieu *existant*). Mais peut-on l'appeler divin ? Oui, car il représente une force divine primitive, mais, au sens strict (c'est-à-

dire si l'on entend par là qu'il fait partie du sujet divin proprement dit, de son essence interne), on ne peut pas l'appeler divin. Il est divin parce qu'il se rattache à Dieu, qu'il en fait partie, qu'il subsiste en Dieu, alors même que la séparation a déjà commencé, tout comme le même principe obscur qui réside en nous peut être appelé humain, bien qu'il ne fasse pas partie de notre essence intime et véritable qui le domine plutôt.

Par contre, A est divin en B, et il l'est sans aucun doute possible et dans un sens plus large que B qui ne peut être appelé divin que par extension. Cependant A, à son tour, diffère de l'A absolu en ce qu'il constitue une *spiritualité* éveillée et provoquée seulement *en B*, c'est-à-dire dans le *non-existant*. Mais si l'on n'entend par Nature ni A ni B, mais l'ensemble A = B, il faut de nouveau distinguer entre A = B, en tant qu'association de A et de B et A = B, pour autant que leur association est l'effet d'un lien vivant ou pour autant qu'on envisage *ce qui les relie*. Dans le premier cas, A = B est un produit ou la matière primitive qui unit encore le corps et l'esprit d'une façon absolue, et seuls ceux qui ne connaissent pas les premiers éléments de ce système peuvent nous reprocher d'identifier par cette formule la Nature et Dieu. Mais si l'on considère le *lien* qui existe entre A et B, il apparaît aussitôt qu'il n'est pas seulement divin, mais qu'il est Dieu lui-même, non certes Dieu envisagé comme tel, au sens absolu, mais le Dieu qui a été engendré dans le non-existant par Dieu envisagé comme absolu, comme existant. Le lien qui unit A = B (considéré comme la totalité de la Nature), c'est incontestablement Dieu lui-même, mais Dieu qui s'est engendré lui-même, Dieu comme Fils, Dieu qui est l'essence même de la Nature, et dont l'Ecriture dit avec raison que tout a été fait par lui, que rien n'a été fait sans lui. Ces idées de l'Ecriture ont été proscrites par les partisans de l'*Aufklärung* qui ont une mystérieuse tendance à faire une *vertu* de la limitation de leurs facultés intellectuelles. Par ce que je viens de dire je ne cherche à rien démontrer et je cherche encore moins à faire passer mon système pour orthodoxe. Le lien dont je parle s'appelle d'une façon très expressive le *Verbe*, parce que : 1° c'est avec lui que

commence toute différenciation, et 2° parce que c'est par lui que se trouve réalisée pour la première fois l'association organique de la Voyelle et de la Consonne (A = Voyelle, B = Consonne, l'être muet en soi et qui ne devient intelligible que grâce à A).

J'explique mon système à l'aide de l'aperçu suivant de la philosophie moderne :

Dualisme absolu
de Descartes.

A	B
Le Spirituel, le Simple, c'est le non-composé (notion tout à fait insuffisante).	Le Matériel, ou Corporel, ce qui est tout à fait mort. Matérialisme.

Spinoza : A = B = Identité absolue des deux principes.

En ne s'en tenant qu'au côté purement général du système spinoziste, on peut bien avoir l'impression qu'il n'est au fond pas autre chose que le système d'identité moderne, ou que celui-ci est identique à celui-là. Il y a cependant entre les deux des différences que je résume brièvement :

a) Spinoza postule bien l'identité des deux principes, mais ces principes sont tout à fait inactifs, ils ne font rien l'un à l'autre, n'agissent pas l'un sur l'autre : ils *sont*. Il n'y a entre eux ni opposition vivante ni compénétration vivante (simple association des deux principes chez Descartes).

b) La physique de Spinoza est tout à fait mécanique, circonstance dont on peut conclure, même sans grand effort de réflexion, qu'il y a entre les principes de la philosophie de la nature et ceux du spinozisme une différence radicale. (Absence de tout mouvement, de toute vie dans le système de Spinoza.)

c) Spinoza dit bien que la pensée et l'étendue (Idéal et Réel) font partie de la même substance dont elles sont les attributs, mais par la suite il ignore totalement cette seule et même substance dont elles sont les attributs, la définit au fond par la notion de l'identité, totalement vide de contenu (du fait

de l'absence d'opposition) et la laisse tout à fait de côté, au lieu d'en faire l'objet *principal*. Mais c'est justement là où Spinoza ne cherche rien que réside la notion du Dieu vivant, du Dieu en tant que Suprême Personnalité ; aussi est-il tout à fait vrai que Spinoza, s'il ne nie pas la personnalité de l'Etre suprême, l'ignore.

Leibniz ne maintient de A et B que A ; le B, l'obscur, l'être, l'existence a disparu, est devenu force de représentation. Il y a bien là une identité, mais elle est tout à fait unilatérale, au lieu d'être bilatérale. Cependant Leibniz entend bien par A l'un et l'autre, c'est-à-dire A et B, c'est-à-dire qu'il nie bien la réalité du monde corporel en général et dans l'ensemble, en n'admettant que des monades douées d'une force de représentation, et s'il laisse une réalité à ce que nous appelons monde corporel, c'est seulement pour autant qu'il se compose de forces de représentation.

Le contraire de l'intellectualisme est le matérialisme plus élevé, l'*hylozoïsme* (qui a certes toujours existé, mais date principalement de Leibniz). L'hylozoïsme n'admet que B, mais en l'entendant à la fois comme A et comme B. Ceci serait de nature à faire croire à l'identité de l'hylozoïsme et de la philosophie de la nature. Mais il y a entre l'un et l'autre cette différence que l'hylozoïsme reconnaît une matière *originellement* vivante, ce qui n'est pas notre cas à nous. Ce que nous affirmons, c'est que la matière contient bien la vie, mais seulement *potentia, implicite*, et non *actu, explicite* : tout en elle porte le cachet de l'être, de la mort (j'emploie ce mot, parce qu'il faut bien reconnaître une mort, mais une mort qui contient la vie). La matière n'est éveillée à la vie explicite que par l'Idéal, le Divin. On peut donc dire, jusqu'à un certain point, que l'hylozoïsme commence là où ma philosophie générale finit (influence favorable de l'hylozoïsme et du leibnizianisme sur la physique : G. Bruno, Kepler, etc.).

Le processus de décomposition se poursuivant, la dégénérescence s'accentue de plus en plus. De $\frac{B}{A = B}$, A se trouve éliminé à son tour, et il ne reste plus que B, substance morte, sans intériorité aucune ; d'où sa dissociation en atomes, en une

poussière de corpuscules qui n'agissent que par leur figure (par quelque chose d'extérieur ; aucune qualité originelle). Et c'est ainsi qu'on voudrait expliquer non seulement la Nature, mais l'existence, le mécanisme de l'Esprit : « Système de la Nature », matérialisme de la qualité la plus basse, matérialisme français. Son pôle opposé est représenté par l'Idéalisme allemand, inauguré par Kant et par Fichte. Cependant, la théorie de Kant prêtait encore à plusieurs interprétations. Fichte élimine de $\frac{B}{A = B}$ le B ; d'après lui, il n'y a rien d'intellectuel en dehors de nous, tout est en nous, il n'existe qu'un moi subjectif, le genre humain. Coup mortel porté à la nature, avec cette singularité toutefois que tout en assurant sans cesse que la nature n'existe pas, Fichte se voit cependant obligé de l'accepter à chaque instant comme existante (Explication téléologique. Action sur la nature).

La décomposition ayant été ainsi poussée jusqu'au bout, il ne restait plus qu'à revenir à la première opposition, à celle qui a servi de point de départ à toute la philosophie moderne et qui est la seule qui n'ait pas été résorbée : nous parlons de l'opposition entre l'Identité et la Dualité. C'est ce que j'ai essayé de faire. J'ai toujours dit et répété que l'identité absolue n'était pas pour moi identité pure et simple, mais identité de l'unité et de l'opposition. Donc :

a) deux principes différents, A et B : dualisme ; mais

b) malgré leur opposition, les deux principes n'en font qu'un.

Pour ce qui est des rapports les plus proches entre ma conception de la nature, d'une part, la physique et la philosophie dominante de notre temps, de l'autre, on peut les résumer essentiellement, en disant que, d'après la première, il n'existe pas de nature purement objective, de nature qui soit pur être, c'est-à-dire non-existante. En disant que rien n'est purement subjectif ou purement objectif, mais que toute chose est à la fois, dans des proportions variées, l'un et l'autre, j'ai dit qu'il s'agit là d'une différence purement *quantitative*. Entre les principes *comme tels*, entre A et B, il n'y a pas de simple différence quantitative ; au contraire, ici la différence est essentiel-

lement *qualitative*; mais dans tout ce qui est *réel*, de quelque genre que ce soit, le subjectif et l'objectif, l'idéal et le réel sont toujours réunis, mais à des degrés variés.

Nous arrêtons là nos considérations générales, pour aborder les spécialisations de la Nature, en nous bornant toutefois au plus nécessaire.

L'expression générale de la Nature est représentée, comme nous le savons déjà, par $\frac{B}{A = B}$, ou encore, étant donné que nous posons déjà $A = B$ comme première potentialité $= B$, nous pouvons dire que, par rapport à l'Univers total, dont elle n'est qu'une partie subordonnée, la Nature = première potentialité $= (A = B)$. Mais ceci n'empêche pas que la Nature contienne toutes les potentialités et qu'elle se divise, comme nous l'avons déjà dit, mais pour autant qu'une division est possible. — Nous voyons finalement la nature se perdre dans des choses corporelles, les métaux par exemple. Ces choses corporelles occuperont donc, dans l'ensemble, le pôle B de notre ligne. Il en est des métaux comme de chacun des règnes de la nature; ils forment un Tout qui, d'une part, se perd dans la corporéité et, d'autre part, se liquéfie et devient même gazéiforme. Tout le règne du matériel s'étend ainsi dans deux directions, dans l'une desquelles c'est la corporéité qui prédomine, dans l'autre la spiritualité. Mais à tout ce règne du corporel dans la nature entière fait pendant un règne du spirituel dont font partie la lumière, la chaleur, l'électricité et tant d'autres phénomènes. Vient ensuite un règne caractérisé par l'interpénétration totale du matériel et du spirituel: le règne organique qui comprend les plantes et les animaux.

Mais, nous venons de le dire, c'est, dans l'ensemble, une manifestation de la potentialité $A = B$. Et lors même que surgit de la nature même A^2, il n'est encore dans l'homme qu'à la limite de la nature. Mais, encore que la nature *totale* soit = à la première potentialité, elle ne s'en épanouit pas moins elle-même selon les trois potentialités, sous lesquelles nous allons l'envisager rapidement.

La première potentialité est celle de la prédominance de l'être, de la corporéité, mais d'une manière telle qu'en ce point

extrême de la série se trouve posée, en même temps que le spirituel et le corporel, l'unité des deux. On sait que la corporéité repose sur l'existence des *trois dimensions*. Ces trois dimensions ne sont en fait que les trois potentialités considérées à part : 1° dimension égoïste, par laquelle la chose se pose elle-même comme étant elle-même : longueur, ligne ou, ce qui revient au même, *cohérence*. Grâce à la cohérence, une chose se prolongerait à l'infini, si elle n'était pas limitée par une autre dimension ; d'où 2° dimension idéale (limitant la dimension égoïste) = largeur ; 3° indifférence = troisième dimension.

Ce qui, dans l'ensemble, domine dans cette potentialité, c'est B, c'est-à-dire que A et B se trouvent de nouveau posés ensemble sous B $\left(\frac{B}{A = B}\right)$. Ce B, sous lequel A et B se trouvent posés et qu'on peut considérer comme un B^2, est la force qui contraint et relie tout : la *pesanteur*. La pesanteur correspond dans la nature à la nuit, au principe obscur, qui fuit éternellement la lumière et qui, par sa fuite, assure aux créations de la lumière consistance et stabilité (s'il n'y avait pas quelque chose d'opposé à la lumière et à la pensée, sur lesquelles rien n'a de prise, il n'y aurait pas de création, tout serait évanoui en pensées pures).

Dans la matière aussi, pour autant qu'elle se trouve sous la potentialité de l'*être*, celui-ci est lié à l'*activité* (car nous pouvons aussi désigner l'Idéal par ce terme), mais l'être et l'activité sont encore pour ainsi dire noyés dans l'être, et A = B, ou le corporel de la première potentialité, se comporte à l'égard du spirituel ou idéal, comme le faisait le B initial : il est le point d'indifférence qui cherche à décomposer, à polariser, à différencier le spirituel ou idéal.

C'est seulement à la suite de cette différenciation qu'apparaissent les différences qualitatives : celles-ci étant au fond inépuisables et comme leurs ramifications même les plus familières exigeraient un exposé scientifique spécial, je me bornerai au plus simple, et notamment à la division la plus ancienne en quatre éléments qui a d'ailleurs été reprise par la chimie moderne.

A = B implique le principe de la Terre, le principe tellurique proprement dit. Lors donc que l'ensemble de A = B est polarisé vers B, on est en présence du règne où domine le principe tellurique lequel se présente à son tour sous deux aspects : métaux et terre.

L'élément opposé à la Terre, ou A, est l'air, dont on peut dire qu'il est l'élément spirituel, idéal. Mais, en plus de l'opposition A et B, nous en avons encore une autre à considérer : c'est l'opposition entre le lien et ce qui est lié. Il s'oppose comme le productif au produit, donc, ici encore, comme l'*actif* au *passif*, comme l'idéal au réel.

Or, le productif, ou le lien, lorsqu'il est uni au produit, n'est au fond pas autre chose que la vie et le mouvement intérieurs, la douce et tempérée flamme vitale qui brûle dans chaque être, même lorsqu'il présente l'apparence de la mort (les clairvoyants la voient) : mais, en opposition et en contradiction avec le produit, elle est le *feu* dévorant

L'élément du feu est hostile à l'indépendance, à l'ipséité des choses. Aussi longtemps que le produit reste par rapport à lui non-existant, c'est-à-dire en tant que base, comme une chose subordonnée, le feu le laisse en paix. Mais dès que la chose veut s'actualiser, passer de la non-existence à l'existence, le feu de colère s'allume.

L'eau est l'élément que le feu recherche comme lui étant le plus conforme, celui dans lequel il trouve son repos. L'eau et le feu sont donc les deux contraires les plus opposés, mais ce sont toujours les contraires les plus opposés qui sont les plus liés. L'eau n'est que le feu *coulant*, le feu *in concreto* ; la flamme qui, à vrai dire, ne naît jamais sans l'intervention de l'eau, n'est que l'eau enflammée, l'eau qui brûle. L'affinité entre les deux est attestée par : 1° les météores aqueux, 2° la force destructive de l'eau. En outre, l'eau contient, d'une part, un élément de combustion, d'autre part un *menstruum universale*, l'oxygène. L'eau, dans ce qu'elle a de vivant (dans la mer) est toujours associée au feu.

Les anciens ont encore, et non sans raison, admis un cinquième élément, une *Quinta Essentia*, laquelle n'est pas autre chose que la matière primitive elle-même, à la fois toute spiri-

tuelle et toute corporelle : c'est l'élément formé par le *corps organique* (déjà égal à l'identité de A et de B). Sur celui-ci, dans sa pureté, le feu n'a aucun pouvoir. Il présente avec le feu une identité véritable, non, comme l'eau, purement négative, résultant de la négation de toutes les propriétés, mais une identité éminemment et essentiellement positive ou parfaite. Il résiste à l'action destructive du feu. L'élément qui s'en rapproche le plus est cet élément encore très mystérieux que la chimie moderne désigne sous le nom d'azote et qui forme la base du règne animal. Aucune flamme, quelque violente et intense qu'elle soit, n'est capable de brûler l'azote ; on ne peut obtenir cet effet que par l'étincelle électrique ou par addition d'un corps inférieur, ce qui diminue sa perfection. En effet, tout ce qui brûle dans le feu a quelque chose d'imparfait, de mauvais, de périssable. Passons maintenant à la deuxième potentialité.

L'activité que nous avons posée plus haut comme étant implicite ou potentielle se pose maintenant comme explicite et actuelle : vie *réelle* de la matière, processus dynamique.

La première potentialité, avons-nous dit, se comporte comme un état d'*involution*, cette involution ayant pour principe la pesanteur.

A la pesanteur, qui domine dans $A = B$, s'oppose un A^2 qui présente avec la pesanteur les mêmes rapports que ceux qui existent *entre* l'Existant Absolu, l'A Absolu, et le B initial, c'est-à-dire la Nature. De même que cet A Absolu éveille dans la Nature l'opposition et, avec elle, la Vie, cet A^2 de la Nature, éveille, à son tour, dans la pesanteur, l'opposition et, avec elle, la Vie. Cet A^2 est l'*éther*, l'immatériel dans le matériel. L'opposition était déjà éveillée dans les qualités de la matière au repos. Mais la pesanteur ne se comporte pas ici d'une façon passive ; elle résiste *activement* à l'évolution : obscurité positive. C'est seulement du fait de cette lutte *actuelle* qu'une vie *réelle* vient animer la matière. C'est en cela que consiste le *processus dynamique*. Ici encore je me borne aux considérations *les plus générales*. Nous distinguons : 1° les processus ou formes d'activité qui se déroulent encore, et principalement, dans le corporel ou le produit ; 2° l'aspect spiri-

tuel de ces processus. Les trois processus de base de la première catégorie sont : *a*) magnétisme = première dimension, égoïsme, ipséisme ; *b*) électricité = polarité ou opposition entre productif et produit, entre actif et passif; deux corps, dont l'un est toujours actif, l'autre toujours passif (par rapport à la Terre, ces deux processus déterminent la région du monde) ; *c*) totalité de tous les processus = chimisme ou galvanisme (à vrai dire, le seul chimisme vital, dans lequel on reconnaît encore l'action concomitante de l'électricité). En dernier lieu, processus de combustion.

En ce qui concerne l'aspect spirituel de ces processus, nous disons : *a*) dans le réel, le processus spirituel correspondant au magnétisme est le son ; *b*) l'élément idéal correspondant à l'électricité est la lumière (lumière = matière spirituelle) ; *c*) l'élément spirituel correspondant au chimisme est (aussi longtemps qu'il y a *identité* du productif et du produit) la chaleur (la chaleur de pénétration). Ce qui est en opposition absolue avec le produit, c'est le feu (qui est, en fait, une substance fondamentale, Vesta, et c'est ce qui l'a fait ranger parmi les éléments).

Dans tous ces processus, c'est donc dans les profondeurs de la matière que se développe le spirituel, ce qui répond d'ailleurs au but de toute création. C'est du principe obscur lui-même que le principe créateur suprême a fait tout émerger ; nous avons appelé ce principe créateur *éther*, mais il constitue le vrai principe vital de la nature ; et comme nous avons montré que le lien qui réside dans le produit est, par son côté idéal, c'est-à-dire pour autant qu'il est orienté vers l'idéal absolu, = lumière, il en résulte que la lumière est, à proprement parler, une manifestation directe de ce principe de vie. C'est pourquoi la lumière doit être considérée comme l'élément qui vivifie tout, qui préside à l'évolution des choses, et je ne crois pas qu'on puisse trouver à redire si, au lieu d'opposer l'éther et la pesanteur, j'oppose la lumière et la pesanteur. Et, maintenant, passons à la troisième potentialité.

Jusqu'à présent, la pesanteur opposait encore sa substantialité à la lumière (A^2). Mais comme elle n'est au fond, tout comme celle-ci, qu'une forme subordonnée à A^3, lequel se

trouve, lui aussi, involué dans le B primitif, la potentialité la plus élevée de la nature est celle où lumière et *pesanteur* (ou matière, car ce sont des corrélations) sont toutes deux posées sous A^3, ne sont toutes deux que des formes subordonnées de A^3.

Qu'il en soit ainsi dans l'organisme, c'est ce qui ressort du fait que, dans l'organisme, la matière qui, primitivement semblait être elle-même substance, se trouve subordonnée à quelque chose de supérieur, notamment à la vie en soi qui est justement A^3. Preuve que dans l'organisme la matière ne vaut nullement par sa substance, mais que c'est sa *forme* qui est devenue elle-même l'essentiel, en d'autres termes elle est devenue essentiellement forme.

Qu'est-ce que le A^3 ? Réponse : c'est la substance la plus intime de B, celle qui contient implicitement toutes les potentialités.

Les potentialités de A n'expriment pas autre chose que l'élévation progressive du non-existant = B à l'existant ou à A.

Donc A^3 dans la nature n'exprime pas autre chose que l'existant le plus élevé, émergé du non-existant : le fond le plus intime de la nature.

Si je voulais rendre la formule plus compliquée, je pourrais tout aussi bien désigner B d'après les diverses phases de sa ransformation en A, c'est-à-dire en existant. Et voici comment :

L'expression fondamentale de la nature est : $A = \overset{+}{B}$, ce qui veut dire que le non-existant qui y avait dominé tout d'abord devient *existant*. Au degré le plus bas l'existant est tout entier perdu dans le corporel. Ici le non-existant possède donc la plus grande puissance, ce qui fait que nous pourrions également exprimer ceci, c'est-à-dire la première potentialité de la nature, par $A^1 = B^3$. Là où B est encore dans sa plus grande potentialité, A est encore nécessairement dans sa plus basse. Donc $A^1 = B^3$ constitue l'expression de la pesanteur. Dans le processus dynamique, où la substance, jusqu'alors muette, commence à donner signe de vie, elle se trouve déjà, en tant que B, en tant que non-existant, diminuée d'une potentialité, donc $= B^2$, alors que l'existant est augmenté d'une potentialité, de sorte que le tout $= A^2 = B^2$. Ici le non-existant et l'existant se font

encore équilibre (c'est pourquoi le processus dynamique dans la nature est une période de lutte), d'où absence de tout produit fixe (ces potentialités se succèdent également dans le temps : potentialité = période).

Dans l'organisme, le non-existant se trouve réduit au degré le plus bas, l'existant, au contraire, est de nouveau augmenté d'une potentialité, si bien que B devient B^1 et A devient A^1.

Dans le processus organique, les formes sont les mêmes que dans le dynamique, mais élevées à une phase supérieure. Sur ce sujet encore je ne dirai brièvement que l'essentiel. *Le plus essentiel* est que A^2 et A = B sont la même chose. Or, la lumière et la matière n'ont pu s'unir que pour la *première* dimension, et c'est du moins à celle-ci que tout est subordonné. Ceci = reproduction (dimension égoïste, réelle), croissance = (cohérence), bourgeonnement, végétation. Si l'union se fait également pour la *deuxième* dimension (en rapport avec l'électricité, mais pénétrée dans la substance = électricité substantielle), on a l'irritabilité dans laquelle cependant réapparaissent toutes les dimensions : *a*) circulation, *b*) respiration, *c*) mouvement volontaire (le plus profond mystère).

S'il y a également inter-pénétration de la lumière et de la matière pour la *troisième* dimension, de sorte que l'Existence totale, qui jusqu'alors n'était qu'objet de connaissance (ce qui est *connu*) devient *connaissant*, on a la sensibilité.

Dans la deuxième phase, l'être organique a bien vu s'ouvrir devant lui un monde extérieur, mais entre lui et ce monde il existait encore une séparation, une différence. Mais la troisième phase de la vie organique est celle où le produit contient en lui la possibilité d'autres choses, sans qu'il y ait séparation entre lui et ces choses, lorsqu'il les contemple en lui-même (sensibilité, intuition animale) ; le B qui, dans le monde inorganique, exerçait encore le pouvoir suprême, est ici surmonté et vaincu et se trouve de ce fait transformé, d'objet de connaissance qu'il était, en connaissant. Dans la sensibilité le B se trouve élevé à la dignité de A^3. Aussi bien, si nous acceptons pour les sens le nombre cinq, aurons-nous ici la division suivante : 1° un pôle idéal et un pôle réel : vue et sentiment ; 2° en rapport avec les trois processus dont nous venons de parler :

a) sens du magnétisme = ouïe, *b*) sens de l'électricité = odorat et *c*) sens du chimisme = goût.

Après l'entrée de A^3 par les sens, l'œuvre de la *nature* serait achevée. Mais déjà s'annoncent les présages de l'esprit lui-même : instinct, impulsion artistique, bref, passage au monde spirituel. Mais disons d'abord quelques mots de la nature organique, envisagée comme produit.

Le B, élevé à A^3, se divise de nouveau, se différencie. Le pôle réel = plante, l'idéal = animal. Entre ces deux pôles, à l'état d'indifférence par rapport à la plante et à l'animal (aussi bien par sa forme extérieure que par sa formation intérieure), le sommet de la création = homme (formation des dimensions). Mais, dans le détail, on voit se reproduire la même opposition, en rapport avec le sexe (femme = plante, homme = animal). Le mystère de la différenciation sexuelle se réduit à la reproduction du rapport primitif entre les deux principes, dont chacun, tout en étant réel *en soi* et, par conséquent, indépendant de l'autre, ne peut cependant pas subsister sans l'autre. C'est l'*amour* qui est l'agent médiateur entre cette dualité qui est identité et cette identité qui n'exclut pas la dualité. Dieu lui-même est attaché à la nature par un amour volontaire, il *n'a pas besoin* d'elle, mais ne veut pas être sans elle. L'amour en effet n'existe pas là où deux êtres ont besoin l'un de l'autre, mais là où chacun pourrait exister sans l'autre, comme, par exemple, Dieu qui est déjà *par lui-même, suapte natura*, l'Existant, et ne considère pas comme une spoliation le fait d'être par lui-même, sans l'autre, tout en ne voulant pas, ne pouvant pas moralement être sans l'autre. Tels sont les vrais rapports entre Dieu et la Nature, rapports par conséquent *bilatéraux*. La Nature est, elle aussi, attirée à Dieu par l'amour et s'applique ainsi, avec un zèle inlassable, à produire des fruits divins.

La Terre aime le Ciel et en a une constante nostalgie, comme la femme aime l'homme et a la nostalgie de l'homme. Dieu aime la Nature qui lui est inférieure, parce que c'est seulement de son sein que peuvent surgir les Esprits qui lui ressemblent.

Mais il y a encore une détermination de la Nature dont nous n'avons pas tenu compte. Chaque produit de la Nature est en

effet un A et un B, l'identité, le réel primitif lui-même qui est obligé d'émerger peu à peu des ténèbres à la lumière, pour se manifester successivement comme pesanteur, comme cohérence, comme son, comme lumière, comme chaleur, comme feu et, finalement, même comme A^3, c'est-à-dire comme l'âme proprement dite au sein de l'organique.

Comment se fait-il donc que, contrairement à ce à quoi on pouvait s'attendre, ce lien ne soit pas éternel? Pourquoi tout dans la Nature est-il périssable? En fait, cette question n'a pu jusqu'à présent recevoir de réponse ; celle-ci ne devient possible qu'à partir du passage dans le monde des esprits.

Donc : toute la nature n'est que la base, le support du monde spirituel. Aussi, tout en étant par elle-même un Existant éminemment vivant, n'existe-t-elle pas pour elle-même et devient un non-Existant par rapport au monde spirituel. Or, comme elle n'existe qu'en raison de ce monde supérieur, de l'A^3 absolu, elle a besoin d'être renforcée par celui-ci, et ce renforcement, elle ne peut le recevoir que dans la mesure où elle s'y adapte et constitue pour lui un moyen lui permettant d'exister, de se manifester en tant qu'Existant.

Or, ce n'est que progressivement et par degrés que la Nature peut s'élever jusqu'au point où elle devienne capable d'accueillir l'A^2, pour devenir sa manifestation directe, son corps pour ainsi dire. Elle n'en devient capable que dans la mesure où elle contient déjà ce qui est semblable à A^2, c'est-à-dire dans la mesure où son B initial a été transfiguré au point de devenir lui-même A^2 (au sens absolu).

La question qui se pose alors est celle de savoir en quel point de la nature s'opère cette transfiguration.

Dans ce qui précède, nous sommes arrivés au point où son B initial, primitif, a été élevé au rang de A^3. Mais comme cet A^3 est relatif, encore objectif, notamment par rapport à l'ensemble, il se comporte à l'égard de la nature comme un B à l'égard d'un A encore plus élevé. Comme cependant cet A supérieur ne peut se trouver au sein de la Nature, où tout est achevé lorsque la troisième potentialité se trouve réalisée, il ne peut se trouver qu'au-dessus et en dehors de la Nature. Nous pourrions, si nous voulions laisser se poursuivre l'actualisation

des potentialités, désigner cet A plus élevé par A^4, mais en le faisant, nous exprimerions tout simplement que, par rapport à la Nature totale, il est A^2. Or, cet A^2 absolu, à l'égard duquel l'A^3 de la Nature dont l'activité la plus haute est représentée, comme nous l'avons vu, par la faculté d'intuition, se trouve bien en dehors ou *au-dessus* de la nature, mais n'en agit pas moins *dans* la nature ; il n'est pas séparé de la nature, il s'y oppose plutôt comme facteur d'excitation générale.

Son premier rapport avec la Nature est de nouveau celui du subjectif à l'objectif, de l'excitant à ce qui est excité. Autrement dit, le premier rapport est celui de l'*opposition*. Il s'agit maintenant de découvrir les manifestations de cette opposition. Elles ne sont autres que celles de l'instinct animal qui, pour tous ceux qui réfléchissent, sont les plus importantes et les plus remarquables de toutes, véritable pierre de touche de la vraie philosophie.

Particularités de l'instinct : a) actions qui ressemblent à celles qui sont guidées par la raison et qui cependant *b*) sont accomplies sans réflexion, sans l'intervention d'une raison subjective et, comme raison subjective = intelligence, sans aucune intelligence. Descartes y a vu un simple mécanisme et, dans les animaux, des machines. Leibniz expliquait les manifestations de l'instinct comme étant produites, provoquées par des représentations obscures, ce qui peut être vrai en partie, mais constitue une explication trop générale.

Dans les temps modernes on a vu dans l'instinct soit quelque chose d'analogue à la raison, soit un degré de la raison. L'explication par l'analogie ne dit rien, celle qui fait de l'instinct un degré de la raison est un non-sens. L'explication repose sur l'opposition entre A^3, qui se comporte ainsi de nouveau comme B, c'est-à-dire comme la pesanteur à sa plus haute puissance, et l'A^4 ou A^2 absolu. L'A^3 est pour l'A^4 la matière dans laquelle il éveillerait volontiers un A^2 (de même que, précédemment, il avait toujours éveillé dans la Nature ce qui lui était semblable), mais, chez les animaux, la chose ne lui réussit pas encore ; comme, cependant, l'A^3 est excité par le principe spirituel absolu, il agit *comme si* cet A^3 contenait déjà quelque chose de semblable à ce principe. En d'autres termes : l'A^3 est

l'intelligence des animaux ou, comme le disaient déjà avec beaucoup de raison les anciens : *Deus est anima brutorum.* C'est le divin qui les anime ; c'est pourquoi ils agissent déjà ou c'est pourquoi l'A^3 agit en eux conformément au principe spirituel, comme s'il était lui-même un facteur spirituel (ce qu'il est déjà implicitement ou potentiellement). Chez l'homme, au contraire, ce n'est pas le cas. Ce n'est pas le divin qui est son âme ; il est lui-même sa propre âme.

Il faut distinguer trois degrés de l'instinct : 1° conservation de l'individu et de l'espèce (amour des petits) : oiseaux de passage ; 2° instinct artistique qui pousse à produire quelque chose hors de soi (compensation partielle de l'instinct de la procréation). C'est un fait remarquable que, dans l'instinct, se trouvent représentés les deux arts, l'architecture et la musique, entre lesquels existent déjà des affinités par ailleurs, de sorte que, parmi les arts plastiques, c'est l'architecture qui correspond le plus à la musique (Vitruve) ; 3° instinct de la divination. Caractères : calme et imperturbable être-en-soi-même (dont on ne saurait nier l'existence). Unilatéralité de ces caractères qui doivent disparaître du monde humain.

Par l'action de A^4 sur A^3 surgit dans celui-ci un A^4 pour ainsi dire partiel, mais seulement partiel, et non un A^4 absolu, partiel, parce que toujours engagé dans un certain rapport. L'instinct est toujours attaché à certains organes par lesquels ou à travers lesquels il se manifeste ; c'est seulement dans des cas isolés que les animaux agissent raisonnablement ou intelligemment, mais ce n'est là qu'une intelligence indifférenciée.

C'est seulement chez l'homme que l'A^2, si longtemps cherché et convoité, émerge enfin du B, que l'Existant en soi ou *suâ naturâ* émerge du non-Existant.

L'Existant *suâ naturâ* est esprit, celui qui émerge du non-Existant, qui est, par conséquent, un produit du devenir, tout en étant un Existant *suâ naturâ*, et l'*Esprit fini* (contradiction flagrante en apparence, mais la Nature est pleine de ces contradictions). L'esprit est : *a*) ce qui reste chez l'homme *naturâ suâ* ; *b*) esprit fini, issu seulement du non-Existant, donc créé : éternelle différence qui le sépare de Dieu.

On peut encore poser une question : pourquoi l'absolument

idéal ou l'A^2 absolu n'est-il posé d'une façon actuelle que chez l'homme, alors que partout ailleurs il n'existe qu'à l'état potentiel ? La réponse à cette question incombe à une science spéciale, l'Anthropologie, dont le concept se trouve ainsi établi. Je ne ferai que la remarque suivante.

L'A^2 absolu, éveillé dans la Nature, se trouve avec celle-ci dans le rapport du subjectif à l'objectif, de ce qui est connu au connaissant. Or, l'absolument subjectif n'existe que là où existe l'absolument objectif, autrement dit l'objectif dans toute sa perfection, dans sa *totalité*. C'est le cas de l'homme d'après le vieil adage que l'organisme humain est le monde en petit, un microcosme. Il n'y a qu'une seule sorte d'êtres dont on puisse en dire autant : ce sont notamment ces grandes totalités qui, parce qu'elles sont à la fois corps et mondes, sont appelées corps cosmiques.

III

Seul ce qui est Existant *naturâ suâ* est en même temps *libre* en soi et selon son concept. Toute dépendance vient de l'être. Mais ce qui est en soi et pour soi, et, en vertu de sa nature propre, ce qui ne peut être déterminé par autre chose (car être déterminé, c'est être passif, autrement dit c'est non-être). Aussi Dieu, comme l'Existant d'une façon absolue, jouit-il également d'une liberté absolue, tandis que l'homme, qui a émergé de la non-existence, jouit, en raison de son double rapport, de celui avec l'être et de celui avec le non-être, d'une liberté tout à fait particulière.

En tant qu'ayant émergé du non-existant, il a en effet une racine indépendante de l'Existant. Certes, c'est le Divin qui a créé et qui anime son esprit, mais ce dont il est issu n'en diffère pas moins de ce qui l'en a fait surgir, et se comporte envers Dieu comme la fleur envers le Soleil. C'est en effet grâce au Soleil que la fleur sort de terre et se transfigure elle-même en lumière, ce qui ne l'empêche pas d'en rester toujours indépendante par ses racines. Si tel était le rapport de l'homme à Dieu, il ne jouirait d'aucune liberté à son égard. Il serait comme un rayon de soleil, comme une étincelle de feu. Vous voyez que

notre proposition d'après laquelle il doit y avoir en Dieu lui-même quelque chose qui n'est pas *lui-même,* s'impose de nouveau, au point où nous sommes, avec nécessité. Cette proposition peut paraître choquante au premier abord, surtout en présence des abstractions, si en vogue, de la religion dite rationnelle, mais elle est inévitable si l'on veut affirmer la liberté en général.

Les partisans de la liberté ne se préoccupent en général que de démontrer l'indépendance de l'homme à l'égard de la nature, ce qui est, certes, facile. Mais ils ne se soucient pas de démontrer son indépendance intérieure par rapport à Dieu, sa liberté envers Dieu, justement parce que c'est là la chose la plus difficile à démontrer.

Par le fait que l'homme occupe le milieu entre le non-existant de la nature et l'Absolument Existant = Dieu, il est *libre* par rapport à l'un et à l'autre. Il est libre par rapport à Dieu, parce qu'il plonge dans la Nature par une racine indépendante et il est libre par rapport à la Nature, parce que le Divin qui, au sein de la Nature, est *au-dessus* de la Nature, se trouve éveillé en lui. L'homme se compose ainsi d'une partie qui lui est propre (partie naturelle) grâce à laquelle il est un individu, un être personnel, et d'une partie divine. Il est libre, au sens humain du mot, parce qu'il occupe le point d'indifférence. Il est évident que la vie physique progresse jusqu'à l'homme, qu'il est le point d'aboutissement d'une suite d'élévations et d'ascensions, qu'il est le point où se lève la vie spirituelle, lui, la Créature, dont la partie corporelle devrait être une base assez souple pour s'adapter au spirituel et assurer ainsi non seulement sa propre perpétuité, mais aussi, en raison du lien qui rattache les unes aux autres toutes les œuvres de la nature, celle de la nature elle-même. Mais étant donné qu'au lieu de subordonner sa vie naturelle au Divin, elle a mis en activité (éveillé à l'activité) le principe destiné à rester dans un état d'inactivité relative (le principe naturel, son propre principe), la nature, en présence de cet obscurcissement du point de transfiguration, a été obligée d'éveiller en elle le même principe et de créer, *volens nolens,* un monde indépendant du monde spirituel.

Et tout nous prouve que les choses se sont passées à peu

près ainsi : 1° l'aspect actuel de la nature où l'on constate l'absence d'une régularité absolue (sans cette absence, tout y serait clair et évident), le règne du hasard qui fait que la nature est loin de se présenter en général comme un Tout nécessaire, sans parler de l'état d'agitation dans lequel se trouve la Nature, alors que, si elle avait vraiment atteint son unité, elle devrait rester en repos. Mais ce qui confirme surtout ce que nous venons de dire, c'est 2° la présence du Mal et, par suite, l'aspect du monde moral. Le Mal en effet n'est pas autre chose que le relativement non-existant, ce qui s'érige en existant et refoule ainsi le vraiment existant. Il est, d'une part, un Rien, et, d'autre part, une entité au plus haut point réelle. Le Mal existe également dans la nature : le *poison*, par exemple, la maladie et ce qui constitue la preuve suprême de cette régression de la nature entière et de l'homme en particulier, c'est la *Mort*.

Ceci nous fait envisager la nature d'un point de vue tout à fait nouveau. Nous en avons parlé jusqu'ici comme de la première potentialité. Mais du fait qu'elle ne réussit pas à gagner l'éternité, qu'elle se trouve plongée dans le temps, elle devient la première *période*. Toute la nature, telle qu'elle est actuellement, n'est donc, à proprement parler, que la première période de la vie, que le préliminaire de la vie la plus haute, et non cette dernière même. L'homme lui-même reste, certes, esprit, mais sous la potentialité de B. L'homme, en tant qu'esprit, en tant qu'être d'un ordre supérieur, est rétrogradé à la phase de l'être, de la *première potentialité*. Le processus qui avait commencé dans la nature recommence en lui à partir du point de départ. Lui aussi doit d'abord se dégager du non-existant, refouler son côté obscur et s'évader des ténèbres d'un ordre supérieur, de celles du Mal, de l'erreur, du pervers, vers la lumière du Bien, du Vrai, du Beau. La principale preuve de cette prédominance de l'être chez l'homme, de sa rechute vers la première potentialité nous est fournie par la puissance que le côté extérieur de sa vie exerce sur son côté intérieur. Après que l'existence de la nature eut été mise en péril par l'homme et qu'elle eut été obligée de se constituer un monde *à elle*, tout semble converger vers la conservation de cette base extérieure de la vie.

Tout ce qui entre en conflit avec elle, même si c'est le meilleur et le plus noble, est condamné à périr, à moins de conclure, pour être toléré, une alliance avec la puissance extérieure. Il est vrai que ce qui cherche à triompher dans cette lutte, à s'affirmer comme divin, à l'encontre de cette puissance extérieure, est comme éprouvé par le feu et doit vraiment avoir en lui une force divine.

Cependant, la preuve la plus patente de cette rechute de l'homme dans la nature et sous la première potentialité consiste en ceci : il n'y a pas un seul homme au monde, il y a une multitude d'hommes, un genre humain, une humanité. Il en est de cette multiplicité d'hommes dans le monde comme de celles des choses dans la nature qui tendent à l'unité et ne se sentent parfaites et comme heureuses que lorsque cette unité est atteinte.

C'est l'homme et, par son intermédiaire, l'éternel et le divin, qui auraient pu réaliser l'unité dans la nature. Or, cette douce unité, la nature l'a perdue par la faute de l'homme, et elle doit chercher à la réaliser pour elle et par ses propres moyens. Mais comme la vraie unité ne peut pas résider en elle, mais seulement en Dieu, cette séparation de Dieu est pour elle une source de luttes incessantes. Elle cherche l'unité et ne la trouve pas. Si elle pouvait avoir atteint son point d'unité et de transfiguration, elle serait tout à fait organique, elle se trouverait portée au sommet le plus élevé de l'être, et l'esprit éveillé dans l'homme se répandrait également sur elle. Et comme elle ne pouvait pas atteindre à cette unité, l'*anorgisme* a relevé la tête, l'*anorgisme* qui fait partie, lui aussi, du non-existant et qui s'est donné les apparences de l'existant. Le *règne* de l'*anorgique* est une contradiction dans les termes, car un règne est une unité, alors qu'anorgisme = absence d'une unité. Mais c'est justement le non-existant qui est devenu existant et est obligé de vouloir être existant.

Tout comme la nature, l'*humanité* a perdu son vrai point d'unité. Elle était destinée à rester un point d'indifférence ou un centre, auquel cas ç'aurait été Dieu qui aurait constitué son unité, car *Dieu* seul peut constituer l'unité d'êtres libres.

Il y a, certes, toujours des êtres libres, mais ils sont séparés

de Dieu. Ils sont obligés, eux aussi, de chercher leur unité, sans pouvoir la trouver.

Dieu ne pouvant plus être leur unité, ils sont obligés de chercher une unité naturelle, mais qui, ne pouvant pas être la vraie unité d'êtres libres, ne peut constituer qu'un lien passager, fragile, comme celui de toutes choses, comme celui de la nature inorganique.

L'unité naturelle, cette deuxième nature au-dessus de la première que l'homme est obligé de chercher à réaliser, est constituée par l'*État,* lequel est pour cette raison, disons-le tout de suite, une conséquence de la malédiction qui pèse sur l'humanité. Ne pouvant pas avoir Dieu pour unité, elle est obligée de se soumettre à une unité physique.

L'État est quelque chose de contradictoire. Il est une unité naturelle, c'est-à-dire une unité qui ne peut agir que par des moyens physiques. Certes, s'il est dirigé avec tant soit peu de raison, l'État sait bien qu'il ne peut pas obtenir grand'chose avec des moyens purement physiques, qu'il doit avoir recours à des moyens plus élevés et spirituels. Mais ces derniers moyens ne sont pas à sa disposition, ils sont hors de sa portée, et il se vante cependant de pouvoir créer un ordre de choses moral, donc d'être une *puissance* semblable à celle de la nature. Mais aux esprits libres une unité naturelle ne suffit pas ; pour les satisfaire, il faut un talisman d'une qualité supérieure, et c'est pourquoi toute unité établie dans un État ne peut être que temporaire et passagère.

On connaît les efforts qu'on a faits, surtout depuis la Révolution française et les concepts kantiens, pour démontrer la possibilité de la coexistence d'une unité et d'êtres libres, autrement dit la possibilité d'un État qui ne soit que la condition de la plus grande liberté de chacun. Or, un pareil État est impossible, car de deux choses l'une : ou l'on retire au pouvoir de l'État la force dont il a besoin, ou on la lui laisse, ce qui ne peut avoir pour conséquence que le despotisme (l'Angleterre est une île, la Grèce était en partie également un État insulaire). Aussi est-il tout naturel qu'au terme de cette période où il n'a été question que de liberté, les têtes les plus logiques, lorsqu'elles cherchent à se faire idée de l'État parfait,

ne trouvent rien de mieux à formuler que la théorie du pire despotisme (l'État commercial fermé de Fichte, etc.).

Mon opinion est que l'État *comme tel* est incapable de trouver une unité vraie et absolue, que tous les États ne sont qu'autant de tentatives de trouver une unité pareille, des tentatives de devenir des totalités organiques, sans pouvoir le devenir réellement ou, du moins, ne serait-ce qu'en partageant le sort de tous les êtres organiques, qui consiste à fleurir, à mûrir, à vieillir et, finalement, à mourir. Ce qu'il faut penser de l'idée d'un État fondé sur la raison, de l'Idéal d'un État, Platon l'a montré, bien qu'il ne l'ait pas dit expressément. Le vrai État suppose le ciel descendu sur la terre ; la vraie Πολιτεία n'existe que dans le ciel ; liberté et innocence : telles sont les seules conditions de l'État absolu. L'État de Platon suppose ces deux conditions. Mais Platon ne dit pas : réalisez cet État que je décris ; il dit seulement : *s'il pouvait* y avoir un État absolument parfait, il devrait reposer sur la liberté et l'innocence ; à vous de voir s'il est possible.

La plus grande complication est celle qui naît de conflits entre Etats et la manifestation suprême de l'unité introuvée et introuvable est constituée par la *guerre,* qui est aussi nécessaire que la lutte des éléments dans la nature. Dans la guerre les rapports entre les hommes deviennent tout à fait naturels.

Si nous tenons encore compte de tous les vices qui se développent dans l'État, de la pauvreté, ce mal sévissant dans les grandes masses, nous aurons un tableau complet de l'humanité retombée dans l'état purement physique, déchue au point d'être obligée de lutter pour son existence.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de l'abaissement de l'homme. Parlons maintenant de sa réhabilitation. Sa dégradation a eu pour cause la suppression du lien entre A^2 et $A = B$ et son orientation totale vers le monde extérieur. Un abîme s'est ouvert, mais cet abîme ne peut subsister, car il est une menace pour l'existence de Dieu lui-même. Comment cet abîme pourrait-il être comblé ? Il ne peut certainement l'être par l'homme, tel qu'il est actuellement. Il ne peut donc l'être que par *Dieu lui-même* ; Dieu seul a le pouvoir de rétablir le lien spirituel et naturel du monde, et cela par une deuxième *révélation*, sem-

blable à celle de la première création. C'est ainsi que le concept de la révélation, au sens restreint du mot, intervient comme dicté par une nécessité philosophique. La révélation comporte plusieurs degrés ; le degré le plus élevé est celui où Dieu assume lui-même une finitude, en d'autres termes, celui où il devient *homme* lui-même et, en tant que cet homme second et divin, devient le médiateur entre Dieu et l'homme, tout comme le premier homme a dû être le médiateur entre Dieu et la nature.

La première révélation ne pouvait pas établir un rapport direct entre Dieu et le monde de l'être, sans l'anéantir, en tant que monde n'existant que *pour lui*. Mais, pour cela, aucune révélation n'était nécessaire : Dieu n'avait qu'à le vouloir. La révélation suppose plutôt un état décadent, perverti du monde. L'homme était destiné à être un médiateur pour la nature, et c'est ce médiateur qui manquait à la nature. Cette fois, c'était plutôt l'homme qui avait besoin d'un médiateur. Mais du fait qu'il a été rendu à la vie spirituelle, l'homme est de nouveau devenu capable de servir d'intermédiaire entre Dieu et la Nature, et c'est notamment l'apparition du Christ qui a montré ce que l'homme devait être primitivement par rapport à la Nature. Par sa simple volonté, le Christ était le maître de la Nature, par sa simple volonté il a établi entre lui et la Nature ce lien magique qui devait primitivement rattacher l'homme à celle-ci.

A côté de l'État, comme tentative d'établir une unité purement extérieure, se place une autre institution, fondée sur la révélation et destinée à créer une unité extérieure ou une union des âmes : l'Église. Elle est la conséquence nécessaire de la révélation ou, plutôt et à proprement parler, une reconnaissance de celle-ci. Mais, du fait de la séparation consommée entre le monde intérieur et le monde extérieur, l'Église ne peut devenir une *puissance extérieure* ; tant que durera cette séparation, c'est elle plutôt qui se trouvera sous la dépendance de puissances extérieures.

L'erreur qui avait été commise dans l'ancienne église hiérarchique avait consisté, non dans ses empiétements sur l'État, mais en ce qu'elle avait permis à l'Etat d'empiéter sur l'Église,

en ce qu'elle s'était ouverte à l'État et avait adopté ses formes, au lieu de garder toute sa pureté par rapport à l'État. Le vrai et le divin ne peuvent être défendus et imposés par une puissance extérieure et, à partir du jour où l'Église avait commencé à persécuter les dissidents, elle avait rompu avec l'Idée qui était à sa base. Généreusement, pleinement consciente de l'origine céleste de son propre contenu, elle aurait dû laisser faire même les incroyants, ne pas se créer d'ennemis et ne pas se mettre dans le cas de reconnaître ses ennemis.

Si l'on jette un coup d'œil sur l'histoire moderne qui, au fond, commence avec l'avènement du Christianisme, on a l'impression que, pour trouver ou créer une unité, le genre humain ne pouvait se dispenser de faire ces deux essais, d'abord celui d'une unité intérieure par l'Église, essai qui devait échouer, parce qu'on a voulu donner à cette unité intérieure la forme d'une unité extérieure, ensuite celui d'une unité extérieure par l'État. L'État n'a acquis toute son importance que depuis la chute de la hiérarchie, et il est évident que la pression de la tyrannie politique n'a fait que s'aggraver à mesure que s'enracinait la conviction qu'on pouvait se passer de l'unité intérieure ; et elle ne pourra qu'augmenter ainsi jusqu'au maximum, et il se peut qu'alors l'humanité, après avoir tenté ces essais unilatéraux, finisse par trouver ce qu'elle a jusqu'ici vainement cherché.

Quel que soit le dernier terme, il est certain que la vraie unité ne peut être réalisée que sur le terrain religieux et que c'est seulement lorsque l'humanité aura atteint le plus haut degré de développement religieux, d'élargissement du sentiment religieux qu'elle sera capable, sinon de se passer de l'État ou de le supprimer, de faire du moins en sorte qu'il renonce lui-même peu à peu à être la force aveugle qu'il a été jusqu'ici et qu'il se pénètre de plus en plus d'intelligence. Il ne s'agit pas de décider si c'est l'État qui doit être subordonné à l'Église, ou l'Église à l'État ; il faut que l'État soit pénétré lui-même du principe religieux et que l'alliance de tous les peuples repose sur la base de convictions religieuses devenues universelles.

Quel que soit cependant le sort réservé au genre humain sur

la terre, chaque homme peut d'ores et déjà faire ce que l'homme a fait au début par rapport à toute la terre : devancer l'espèce et réaliser par anticipation ce qu'il considère comme sa mission la plus élevée.

Ceci nous amène à envisager l'esprit humain, non plus dans ses destinées et tentatives extérieures, mais dans son essence intérieure, du point de vue des forces et des possibilités qui résident en chacun.

L'esprit humain peut, lui aussi, être considéré sous trois aspects : Le premier est celui par lequel il est tourné vers le monde extérieur dont il n'a pas pu se libérer. A l'opposé de celui-ci se trouve l'aspect idéal, celui de sa plus haute transfiguration, de sa spiritualité la plus pure. Entre les deux se place le deuxième aspect, tourné à la fois vers le monde réel et vers le monde idéal et qui, à la faveur de la liberté dont il dispose à l'égard de ces deux mondes, peut soit rétablir l'unité entre eux, soit aggraver la séparation.

Ces trois aspects ou puissances de l'esprit peuvent être désignés par les mots : affectivité (*Gemüth*), esprit (*Geist*) et âme (*Seele*). Mais chacune de ces trois puissances en contient, à son tour, trois qui se comportent comme affectivité, esprit et âme.

I. L'affectivité est le principe obscur de l'esprit (au sens général du mot), celui par lequel, au point de vue réel, il se trouve en rapport avec la nature et, au point de vue idéal, avec le monde supérieur, mais, avec celui-ci, dans un rapport obscur.

Ce qu'il y a de plus obscur et, par conséquent, de plus profond dans la nature humaine, c'est la tristesse dont on peut dire qu'elle est comme la force de la pesanteur de l'affectivité et dont l'expression extrême est représentée par la mélancolie nostalgique. C'est par elle surtout que s'exprime la sympathie de l'homme avec la nature. La mélancolie est le sentiment le plus profond qui anime également la nature : elle déplore, elle aussi, un Bien perdu, et une mélancolie invincible est attachée à la vie entière, parce qu'il y a quelque chose d'indépendant *au-dessous* d'elle (ce qui est au-dessus élève, ce qui est au-dessous attire en bas).

La deuxième puissance de l'affectivité est celle qui, en elle,

correspond à l'esprit ; donc, d'une façon générale, au caractère de l'esprit. L'esprit est ce qui existe *naturâ suâ*, une flamme qui brûle toute seule. Mais comme, en tant qu'Existant, il se trouve en présence de l'être, l'esprit n'est, en fait, pas autre chose que la recherche passionnée de l'être, tout comme la flamme qui recherche la matière. La nature la plus profonde de l'esprit est recherche, désir, passion. Celui qui veut appréhender l'esprit à sa racine la plus profonde, doit commencer par se familiariser avec la nature du *désir*. Ce qui se manifeste tout d'abord dans le désir, c'est quelque chose qui est tout à fait *hors* de soi ; le désir est quelque chose d'inextinguible ; chaque désir peut signifier la perte de l'innocence. Il est la faim de l'être, et chaque satisfaction ne fait que le renforcer, c'est-à-dire le rendre plus affamé. C'est en cela que se manifeste la nature inextinguible de l'esprit, et il est facile de se rendre compte du degré que peut atteindre chez l'homme cette faim, ce désir de l'être, après qu'il s'en est lui-même séparé, qu'il a perdu toute possibilité d'agir directement sur l'être.

La troisième puissance de l'affectivité est représentée par le *sentiment* (sensibilité, précédée dans la nature organique par l'irritabilité). Le sentiment est l'expression la plus haute de l'affectivité, son élément le plus beau, celui que l'homme doit apprécier le plus.

L'affectivité constitue, à proprement parler, le côté réel de l'homme par et dans lequel il doit tout accomplir. L'esprit le plus élevé, privé de sentiment, reste stérile et ne peut rien produire ou créer. Cependant, ceux qui veulent fonder la science seule la fondent certes sur la puissance la plus haute, mais à son degré le plus bas.

II. La deuxième puissance de l'esprit est ce que nous appelons *esprit*, au sens restreint du mot. C'est ce qu'il y a de plus personnel chez l'homme ; il constitue en conséquence la puissance propre de la conscience.

D'après ce que nous avons dit précédemment, le côté général de l'esprit est représenté par la faim, la passion, le désir d'être. Dans l'affectivité, qui fait encore partie du côté inconscient de l'homme, il ne s'agit encore que d'une passion pure et simple, d'un désir comme tel, mais ici le désir devient conscient, *voulu*.

C'est donc la volonté qui constitue la vraie intériorité de l'esprit.

Mais la volonté, à son tour, offre deux aspects : elle est réelle, ou personnelle, en tant qu'elle se rapporte à l'individualité de l'homme, et elle est générale ou idéale, pour autant qu'elle est guidée par l'entendement.

L'esprit au sens restreint contient donc, lui aussi, trois puissances : *a*) en premier lieu, l'égoïsme qui serait aveugle sans l'*entendement* (l'égoïsme *doit* être. Il n'est pas un mal en soi, mais il l'est lorsqu'il devient dominant. La vertu sans mélange d'égoïsme actif est une vertu sans mérite. Aussi bien peut-on dire que le Bien lui-même renferme le Mal. Un Bien qui ne comporte pas un Mal vaincu n'est pas un Bien réel, vivant. L'égoïsme le plus activé, et cependant subordonné, telle est la formule idéale). A l'égoïsme aveugle, privé d'intelligence s'oppose justement *b*) l'entendement, l'intelligence et de l'association de l'intelligence et de l'égoïsme résulte la puissance intermédiaire, à savoir *c*) la volonté proprement dite qui semble ainsi occuper le point d'indifférence. Mais la liberté est l'effet, non de *ce* rapport, non de la position intermédiaire de la volonté entre l'intelligence et l'égoïsme, mais du rapport entre la puissance la plus profonde et la puissance la plus élevée. C'est pourquoi, pour bien saisir la nature de la volonté, nous devons commencer par examiner cette troisième puissance.

C'est une opinion généralement répandue que l'esprit représente ce qu'il y a de plus élevé chez l'homme. Qu'il n'en soit pas ainsi, nous en avons la preuve dans le fait que l'esprit n'est pas exempt de maladies, d'erreurs, qu'il n'est pas à l'abri du mal et du péché. Etant donné que la maladie, l'erreur et le Mal résultent toujours du triomphe d'un non-existant relatif sur un existant, l'esprit humain doit être, à son tour, un non-existant relatif par rapport à quelque chose qui lui est supérieur. S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait en fait aucune différence entre vérité et erreur. Chacun aurait à la fois tort et raison, s'il n'y avait pas d'instance supérieure à l'esprit. L'esprit en effet ne peut pas être le juge suprême, parce que ses sentences sont sujettes à variation. Il est certain, d'autre part, que l'erreur n'est pas un simple manque de vérité. Rien de plus positif en

effet que l'erreur. Elle est le résultat, non d'une absence d'esprit, mais d'une perversion de l'esprit. C'est pourquoi une erreur peut être riche d'esprit, tout en restant erreur. De même, le Mal n'est pas simple absence de Bien, simple négation de l'harmonie interne, mais dysharmonie positive. Le Mal ne provient pas du corps, comme le pensent tant de gens. Le corps est comme une fleur dont les uns peuvent extraire du miel, d'autres du poison. Ce n'est pas le corps qui intoxique l'esprit, mais c'est celui-ci qui infecte celui-là. Sous un certain rapport, le Mal est même la spiritualité la plus pure, en ce sens qu'il mène la guerre la plus acharnée contre tout *être* et qu'il tend même à supprimer ce qui fait le fond de la création. Celui qui est plus ou moins familiarisé avec les mystères du Mal (qu'on doit ignorer par le cœur, et non par la tête) sait que c'est la corruption spirituelle qui peut atteindre le degré le plus élevé, qu'elle est capable de détruire tous les sentiments naturels, de transformer même la volupté en cruauté et que le Mal démoniaque et diabolique est aussi bien étranger au plaisir que le Bien. Puisque nous voyons que l'erreur et la méchanceté sont toutes deux de nature spirituelle, qu'elles ont toutes deux leur source dans l'esprit, celui-ci ne peut être l'instance suprême. Cette instance est représentée par

III. la troisième puissance, l'*âme*. Déjà dans le langage courant nous distinguons entre les hommes doués d'esprit et les hommes doués d'âme. Un homme riche d'esprit peut être sans âme.

L'âme est l'élément essentiellement divin de l'homme, donc son élément *impersonnel*, l'Existant proprement dit, auquel le personnel doit être subordonné comme non-existant. *a*) On parle de maladies de l'âme ; or, ces maladies n'existent pas. Comme je le montrerai plus loin, il y a seulement des maladies de l'affectivité et de l'esprit. *b*) On dit encore, dans la vie courante, que tel homme a une âme méchante, noire, fausse. Oui, mais dans le sens même où l'on parle de fausse vertu. Mais on ne peut dire, en revanche, d'un homme qui a agi d'une façon infâme ou sans scrupules qu'il a agi avec *âme*. Donc, une âme noire *n'est pas* une âme. (De même, une erreur peut porter la marque de l'esprit, mais non celle de l'âme.)

Donc, l'âme est l'impersonnel. L'esprit *sait,* mais l'âme ignore et, malgré cela, elle est la science. Etant donné qu'il contient la possibilité du Mal, l'esprit peut seulement agir *en bien*, c'est-à-dire participer au Bien ; mais l'âme n'est pas bonne : elle est le Bien même.

A partir de l'affectivité, et notamment de sa tristesse la plus profonde, on suit ainsi un chemin ascendant qui conduit, sans interruption, jusqu'à l'âme. La santé affective et celle de l'esprit se maintiennent aussi longtemps que cette chaîne reste ininterrompue, aussi longtemps que le passage de l'âme aux sentiments les plus profonds reste assuré et sans obstacles. L'âme est en effet ce par quoi l'homme se trouve mis en rapport avec Dieu, et sans ce rapport aucune créature, l'homme en particulier, ne saurait exister. Mais dès que le passage est coupé, c'est la *maladie* qui s'installe, maladie de la vie affective, surtout lorsque c'est la tristesse qui l'emporte, au point de représenter pour ainsi dire l'âme dans la sphère affective. Donc : 1° lorsque c'est le passage à travers les sentiments qui est coupé, il en résulte une maladie de la sphère affective, et 2° lorsque c'est le passage à travers l'intelligence qui est interrompu, on a ce qu'on appelle faiblesse d'esprit. Les hommes atteints de cette faiblesse d'esprit peuvent avoir des sentiments très forts, et surtout faire preuve d'un égoïsme très prononcé, mais qui, n'étant pas guidé par l'intelligence, ne peut être qu'inoffensif et ne cherche qu'à jouir de plaisirs, etc. 3° Lorsqu'en effet c'est entre l'âme et l'intelligence que se produit l'interruption, il en résulte la chose la plus terrible : la *folie.* Je ne devrais même pas dire qu'elle en résulte, mais qu'elle *se manifeste.* Voici comment je l'explique :

Qu'est-ce que l'esprit de l'homme ? Réponse : un existant venant du non-existant, donc l'intelligence venant de ce qui est dépourvu d'intelligence. Quelle est donc la *base* de l'esprit humain, au sens que nous donnons à ce mot ? Réponse : ce qui est dépourvu d'intelligence. Et comme, de son côté, l'esprit humain se comporte à l'égard de l'âme comme un non-existant relatif, il se comporte également à son égard comme ce qui est dépourvu d'intelligence. Il en résulte que l'essence la plus profonde de l'esprit humain (N. B. : si on le considère dans sa

séparation d'avec l'âme et d'avec Dieu) est constituée par la *folie*. On est donc en droit de dire que la folie ne naît pas, mais devient manifeste, lorsque le non-existant, c'est-à-dire ce qui est sans intelligence, s'actualise, veut devenir essentiel, existant.

C'est donc la folie qui forme la base de l'intelligence. La folie est, par conséquent, un élément nécessaire, mais qui ne doit pas se manifester, s'actualiser. Ce que nous appelons intelligence, intelligence réelle, vivante, active, n'est, à proprement parler, que folie réglée, enfermée dans certaines limites. L'intelligence ne peut se manifester, se montrer que dans son contraire, la non-intelligence. Les hommes totalement dépourvus de folie ont une intelligence vide, stérile. D'où cet adage aux termes intervertis : *nullum magnum ingenium sine quadam dementia ;* d'où cette folie divine dont parlent Platon et les poètes. Lorsque cette folie se trouve sous l'influence de l'âme, elle est vraiment folie divine, source d'enthousiasme, d'inspiration, de force efficace en général. — Mais, à vrai dire, l'intelligence elle-même, l'intelligence comme telle, lorsqu'elle est forte et vivante, n'est, au fond, qu'une folie dominée, maintenue, ordonnée. Il y a cependant des cas où l'intelligence se révèle impuissante à maîtriser la folie qui sommeille dans les profondeurs de notre être. A celui qui souffre d'une douleur très violente l'intelligence n'est d'aucune consolation. Dans des cas de ce genre, où l'esprit et l'affectivité sont soustraits à l'influence modératrice de l'âme, cette force obscure et cachée fait éruption et entraîne avec elle l'intelligence, en tant qu'un non-existant relatif par rapport à l'âme. La folie se manifeste alors par des signes effrayants qui montrent ce que peut devenir la volonté dans sa séparation d'avec Dieu.

L'erreur naît de la même façon, lorsque les forces subordonnées, intelligence, volonté, désir, aspiration, veulent s'affirmer de plus en plus, sans se soumettre à ce qui les dépasse.

La liberté humaine repose justement, d'une part, sur la soumission de l'esprit à l'âme et, d'autre part, sur celle de la vie affective à l'esprit. Selon que l'esprit, c'est-à-dire la volonté, (car la volonté *dans* l'esprit est esprit à son tour) suit les suggestions d'en haut, c'est-à-dire venant de l'âme, ou celles d'en

bas, c'est-à-dire de l'égoïsme, en d'autres termes selon qu'il adopte pour principe ce qui est supérieur ou ce qui est inférieur, il agit bien ou mal. Si la volonté ne cherche pour ainsi dire qu'à s'affermir sur sa propre base, elle devient nécessairement étrangère à l'âme, c'est-à-dire au Bien ; mais en se soumettant à l'âme, elle renonce à l'égoïsme et, avec lui, au Mal.

En tant qu'absolument divine, l'âme n'a pas de degrés. Elle est le ciel intérieur de l'homme. Mais elle est capable de contracter divers rapports avec ce qui est au-dessous d'elle et, par conséquent, de se manifester de diverses façons. Elle peut notamment contracter des rapports : 1° avec le côté *réel* des puissances subordonnées, avec la tendance à la tristesse nostalgique, avec la tendance des hommes à affirmer leur force et leur volonté. C'est ce qui a lieu dans l'art et la poésie. La tristesse à base de vagues aspirations et le désir d'affirmer sa force président aux créations de l'art. Cette tristesse et ce désir se manifestent ici en pleine liberté, dans toute leur réalité, mais subordonnés à l'âme, comme ils doivent l'être. Sans l'affirmation de la force et sans la poussée d'aspirations, on ne réussit à créer que des œuvres vides de réalité ; sans la participation de l'âme, on crée des œuvres dépourvues d'idéalité. C'est l'inter-pénétration de l'idéal et du réel qui constitue la plus haute caractéristique de l'art (l'œuvre d'art doit être parfaitement idéale et, en même temps, aussi réelle qu'une œuvre de la nature : retour à l'innocence).

2° L'âme peut contracter des rapports avec le sentiment et l'intelligence, les deux puissances correspondantes des deux premières puissances. De ces rapports naît la science, au sens le plus élevé du mot, celle notamment qui vient directement de l'âme : la *philosophie*.

Il nous reste enfin à dire ici quelques mots de la raison :

On postule en général une opposition entre la raison et l'intelligence (entendement). Cette manière de voir est injustifiée. Raison et entendement sont une seule et même chose, mais envisagée sous des angles différents. Généralement aussi, on met la raison au-dessus de l'entendement. Ceci encore n'est exact que dans une certaine mesure. L'entendement ou l'intelligence est certainement une faculté qu'on doit concevoir *active*,

alors que la raison apparaît comme une faculté plutôt *passive*, toujours prête à s'abandonner, à se soumettre. Aussi bien dire d'un homme qu'il est doué d'intelligence ou qu'il est doué de raison, c'est énoncer à son sujet des jugements différents. Quand on dit de quelqu'un qu'il a beaucoup de raison, on entend par là qu'il est moins actif qu'il ne fait preuve de soumission à des mobiles supérieurs. Comme, par conséquent, il y a dans la nature de la raison un élément de passivité, de soumission et comme, cependant, la raison et l'intelligence ne sont qu'une seule et même chose, nous devrons dire : la raison est l'intelligence soumise à ce qui est au-dessus d'elle : à l'âme. C'est pourquoi dans la vraie science la raison se comporte passivement et c'est l'âme qui se montre active. La raison est le réceptacle de la vérité, le livre dans lequel s'inscrivent les suggestions venant de l'âme, mais elle est en même temps une pierre de touche de la vérité. Ce que la raison n'accepte pas, ce qu'elle rejette, ce qu'elle ne laisse pas se graver en elle, n'est pas une suggestion venant de l'âme : c'est une suggestion purement personnelle. Elle est sous ce rapport pour la philosophie ce que l'espace pur est pour le géomètre. L'espace n'accepte pas, rejette ce qui est faux en géométrie, une notion fausse ; par exemple celle d'un triangle dont le plus grand côté ferait face au plus petit angle.

Toutes les créations ont besoin du principe obscur ; il est la matière où puisent toutes les créations supérieures. Pour la philosophie ce principe obscur est représenté par le sentiment, sans lequel on n'aboutit vraiment à rien. Mais il y a aussi quelque chose au-dessus du sentiment.

C'est donc de l'âme, de la raison et du sentiment que se compose la vraie philosophie, et c'est ainsi que la philosophie a réussi à réaliser sa propre construction.

L'âme peut enfin 3° contracter des rapports avec la volonté et le désir. Lorsque la volonté et le désir sont entièrement subordonnés à l'âme et en rapports constants avec elle, il en résulte, non une action morale isolée, mais toute la structure morale de l'âme, ou la *vertu* au sens le plus élevé du mot, au sens de *virtus*, de pureté, de perfection, de force de volonté. — Laisse ton âme agir en toi, ou agis toujours comme un saint :

tel est, à mon avis, le principe le plus élevé, sur lequel les différents systèmes de morale, épicurisme, stoïcisme, etc., sont d'accord. Kant n'a donné de ce principe qu'une expression purement formelle : « agis conformément à ton âme », ce qui signifie : agis, non comme un être personnel, mais d'une façon tout à fait impersonnelle, ne trouble pas par ta personnalité les suggestions qui te viennent d'elle. Les plus hautes créations de l'art et de la science sont justement celles qui n'ont pas subi d'influence personnelle. Dans une œuvre d'art, par exemple, on appelle cette absence du personnel objectivité, par laquelle on entend l'opposé de la subjectivité. Cette objectivité est celle à laquelle atteint le vrai artiste dans ses créations, le vrai héros dans ses actes, le philosophe dans ses idées. Lorsque ce sommet est atteint, tout ce qui est temporel et toute subjectivité humaine sont effacés, et l'on voit naître des œuvres dont on peut dire que c'est l'âme qui les a produites, sans le concours de l'homme. Le Divin ne peut être créé, reconnu, réalisé que par le Divin.

L'âme peut enfin agir en toute pureté, en dehors de tout rapport, de toute condition. Cette action inconditionnée de l'âme trouve son expression dans la *religion*, non en tant que science, mais en tant qu'expression elle-même dans la plus haute félicité de la vie affective et de l'esprit. Entre la vertu, la science et l'art, d'une part, la religion de l'autre, il y a un lien de parenté, ils ont tous une racine commune (sans pour cela se confondre).

L'âme est ce qui correspond à A^3. Or A^3 est l'amour divin, qui constitue le lien de la réaction = identité du non-être et de l'être, du fini et de l'infini. L'amour est également l'essence de l'âme, et le principe de tout ce qui vient de l'âme. C'est un fait généralement connu et reconnu que seule mérite le nom d'œuvre d'art celle qu'anime un souffle d'amour. Nous disons des plus belles œuvres qu'elles ont été créées avec amour, plus que cela : que c'est l'amour même qui les a créées. Même la science, au plus haut degré de sa puissance, est une œuvre d'amour, ce qui lui a valu le beau nom de philosophie : amour de la sagesse. L'homme né pour être philosophe éprouve en lui le même amour que celui qui anime Dieu qui, au lieu de

laisser la nature rejetée et exclue dans son état d'exclusion et d'isolement, la transfigure pour la ramener au divin et faire ainsi de l'Univers entier une seule œuvre d'amour.

Nous l'avons ainsi amené jusqu'au plus haut sommet qui lui soit accessible dans cette vie. Il ne nous reste plus qu'à dire quelques mots du sort de l'homme dans la vie future.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici de l'homme n'était pas en rapport avec la première puissance. La deuxième puissance, la vraie, ne commence à s'actualiser qu'après la mort. Ici encore nous procéderons en commençant par la vie, et nous parlerons tout d'abord du passage de l'homme de la première puissance, qui est la vie, à la deuxième, qui est la mort.

La nécessité de la mort résulte de la coexistence de deux principes absolument *incompatibles* et dont la séparation constitue justement la mort. L'incompatibilité elle-même est l'effet, non d'une opposition, mais d'une contradiction interne. L'être et le non-être, par exemple ne sont pas incompatibles, l'un supposant au contraire l'autre ; mais l'incompatibilité se déclare lorsque le non-existant veut devenir existant et transformer le vraiment existant en non-existant. C'est l'incompatibilité qui caractérise les rapports du Bien et du Mal. Mais c'est la culpabilité de l'homme *en général* qui engendre la lutte entre le Bien et le Mal ; on peut dire qu'elle est indépendante de l'homme et a une source extérieure à l'homme. Cette contrariété qui existe dans la nature et à laquelle l'homme participe par son corps fait que, dans cette vie, l'esprit ne peut pas se manifester dans tout son *Esse*, mais se manifeste en partie par le *non-Esse*. L'esprit de l'homme est nécessairement un esprit décidé (plus ou moins, il est vrai, l'indécision elle-même devenant décision, décision notamment de ne vouloir le Bien que d'une façon absolue), donc il est ou bon, ou moins bon. Mais la nature, elle, n'est pas décidée, et même son état actuel semble être celui d'une action réciproque du Bien et du Mal, de sorte qu'elle ne serait plus du tout la même, elle perdrait même plutôt toutes ses particularités, si l'on en retirait soit le Bien soit le Mal. Il est certain que, du fait de cette lutte, la nature serait depuis long-

temps dissociée, sans l'unité primitive qui subsiste au sein même de ce dédoublement. La nature présentant ainsi un mélange de Bien et de Mal, on observe le même mélange dans ce que l'homme a de commun avec la nature et par quoi il se trouve en rapport avec elle : dans son corps et sa vie affective (c'est pourquoi le Mal cherche à mordre avant tout sur ses sentiments, parce qu'ils gardent encore un reste de Bien). Pour cette raison, l'homme ne peut apparaître dans cette vie tout à fait ce qu'il *est*, c'est-à-dire selon son esprit, et il en résulte une distinction entre l'homme extérieur et l'homme intérieur, entre l'homme *apparent* et l'homme tel qu'il *est*. L'homme *tel qu'il est* est l'homme qui existe selon son esprit, l'homme *apparent* est celui qui se trouve dissimulé derrière l'opposition involontaire et inévitable. Son Bien intérieur est recouvert par le Mal qui lui est naturellement inhérent, et son Mal intérieur est marqué et tempéré par le Bien involontaire qu'il tient de la nature. Mais il y a un moment où l'homme doit parvenir à son véritable *Esse* et être délivré du *non-Esse* relatif. Cela arrive, lorsqu'il est ramené à son propre A^2, lorsqu'il se trouve séparé de sa vie physique, non d'une façon générale, mais séparé quand même, bref cela arrive avec la *mort*, ou le passage dans le monde des esprits.

Mais qu'est-ce que l'homme emporte dans ce monde des esprits ? Réponse : tout ce qu'il a été ici-bas, en tant que *lui-même*, et il ne laisse derrière lui que ce qu'il a été, mais *non en tant que lui-même*. L'homme ne passe donc pas dans le monde des esprits avec seulement son esprit au sens restreint du mot, mais aussi avec ce qui, dans son corps, était *lui-même*, avec ce que son corps avait de spirituel, de démoniaque. (C'est pourquoi il importe de reconnaître que le corps en soi est déjà un principe spirituel, que ce n'est pas le corps qui contamine l'esprit, mais l'esprit le corps ; le Bien le contamine avec le Bien, le Mal lui inocule le Mal. Le corps est un terrain qui accepte toutes les graines et où l'on peut semer aussi bien le Bien que le Mal. Aussi bien le Mal que l'homme a semé dans son corps et le Bien qu'il y a cultivé le suivent-ils dans la mort.)

La mort ne représente donc pas une séparation absolue entre l'esprit et le corps, mais une séparation entre l'esprit et la partie

du corps qui est en opposition avec lui, autrement dit une séparation entre le Bien et le Mal, entre le Mal et le Bien (c'est pourquoi ce qui reste après la mort est appelé non *corps*, mais *cadavre*). Ce n'est donc pas une partie seulement de l'homme qui est immortelle, mais l'homme tout entier dans son vrai *Esse*, la mort étant ainsi une *reductio ad essentiam*. Nous appellerons démonique, pour ne jamais le confondre avec le spirituel pur, ce qui ne reste pas, mais surgit après la mort, parce qu'étant *caput mortuum*, ce qui n'est ni purement spirituel ni purement physique, ce qui est le côté spirituel du physique et le côté physique du spirituel. Cette formation démonique est une entité de *la plus haute réalité*, plus réelle que ne l'est l'homme lui-même dans cette vie ; elle est ce que le langage populaire (plus que jamais, c'est ici le cas de dire : *vox populi, vox Dei*) appelle, non *l'*esprit, mais *un* esprit ; lorsqu'on dit, par exemple, qu'un esprit est apparu à un homme, on entend justement par là cette entité éminemment réelle, essentialisée.

Dans la mort, l'homme est ramené, non à l'A^2 divin, mais à son propre A^2. L'A^2 divin, en tant qu'un existant absolu, est aussi nécessairement le Bien absolu et, pour autant, personne ne peut être en possession du même Bien que le Dieu Unique. N'est bon en dehors de lui que ce qui, étant relativement non-existant, participe à l'existant ; mais, pour autant qu'il s'oppose à celui-ci, il est l'esprit du Mal. Certes, par le fait que le Bien est ramené à *son propre* A^2, il est également ramené à l'A^2 divin ; mais le Mal, ramené à son propre A^2, se trouve par là-même exclu de l'A^2 divin auquel il ne participait encore que par l'intermédiaire de la nature. Le bon s'élève toujours au-dessus de la nature, le méchant tombe au-dessous de la nature.

On se représente généralement l'homme après la mort comme un être aérien ou, d'une façon tout à fait abstraite, comme une pensée pure, transparente. Mais il est plutôt, comme nous venons de le dire, infiniment plus réel et plus consistant qu'il ne l'était ici-bas. Toute faiblesse en effet vient des discordances qui existent dans la vie affective. L'homme qui serait exempt de ces discordances, qui ne connaîtrait que le Bien, pourrait déplacer des montagnes. C'est pourquoi des hommes parvenus à l'état démonique dès cette vie (et cela arrive plus souvent

pour le Mal que pour le Bien) ont en eux quelque chose d'irrésistible ; ils fascinent pour ainsi dire tout ce qui s'oppose à eux ou leur résiste, surtout lorsqu'ils se trouvent en présence, non du Bien, mais du Mal qui n'a pas le courage ou la force de se montrer. Ils triomphent toujours sur l'ignorant et le charlatan. L'essentiel de la vie se trouve en outre affaibli par le hasard qui entre nécessairement dans sa constitution. C'est pourquoi l'esprit, délivré du hasard, devient vie et force au sens plein de ces mots; le Mal devient encore plus mauvais, le Bien meilleur.

En ce qui concerne en particulier l'état interne qui caractérise la mort, on l'a comparé à celui du sommeil, en entendant toutefois par sommeil l'extinction de l'intérieur par la prédominance de l'extérieur. On doit plutôt le considérer comme une veille endormie ou comme un sommeil éveillé = clairvoyance [1], qui rend possible une communication directe avec les choses, sans l'intermédiaire des organes. Cela est-il vrai également du Mal? Réponse: la lumière brille aussi dans les ténèbres, comme l'existant se trouve au sein du non-existant. D'ailleurs, ce qui est en opposition radicale avec la clairvoyance, c'est la folie, dont on peut dire qu'elle est en état d'enfer.

La question qui se pose ici est celle de savoir ce que devient la mémoire. Elle subsistera, mais sans s'étendre à toutes les choses possibles, car un homme juste paierait cher pour pouvoir oublier au moment voulu. Il y aura un oubli, un Léthé, mais un oubli qui ne sera pas le même pour tous: les bons perdront le souvenir de tout Mal, et, par conséquent, des douleurs, des souffrances, les méchants celui de tout Bien. Les souvenirs toutefois ne seront pas du même genre que ceux d'ici-bas : ici, en effet, nous devons commencer par intérioriser les objets de souvenirs, là ils seront déjà intériorisés. Le mot souvenir n'exprime d'ailleurs pas tout à fait ce que nous voulons dire: on dit d'un ami, d'un être aimé, avec lesquels on n'a qu'un cœur et qu'on aime, qu'on se souvient d'eux, qu'ils vivent constamment en nous, qu'ils ne pénètrent pas dans notre vie des sentiments, qu'ils y sont déjà ; tel sera également le souvenir après la mort.

1. En français dans le texte.

Par la mort, le physique (pour autant qu'il est essentiel) et le spirituel se trouvent réunis. Ce sont donc le physique et le spirituel réunis qui formeront la base objective, mais l'âme, du moins chez les bienheureux, sera l'élément subjectif, le sujet proprement dit, et c'est par elle que les bienheureux seront amenés à Dieu, seront rattachés, associés à Dieu. La perdition vient en effet de ce que l'âme ne peut intervenir comme sujet, à cause de la révolte de l'esprit, d'où séparation entre l'âme et Dieu.

FIN

DES

CONFÉRENCES DE STUTTGART

INTRODUCTION
A LA PREMIÈRE ESQUISSE
D'UN SYSTÈME
DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE

ou

DU CONCEPT DE LA PHYSIQUE SPÉCULATIVE ET DE L'ORGANISATION EXTÉRIEURE D'UN SYSTÈME DE CETTE SCIENCE (1799).

---

§ 1. — *Ce que nous appelons philosophie de la nature est une science nécessaire dans le système du savoir.*

L'intelligence est double : aveugle et inconsciente, ou libre et consciemment productive ; inconsciemment productive dans la conception du monde, consciemment productive dans la création d'un monde idéel.

La philosophie supprime cette opposition en affirmant que l'activité consciente est primitivement identique à l'inconsciente et est issue pour ainsi dire de la même racine : elle voit une preuve *directe* de cette identité dans l'activité à la fois consciente et inconsciente qui préside aux créations du *génie ;* elle en trouve une preuve *indirecte, en dehors* de la conscience, dans les produits de la nature où elle constate une fusion totale de l'idéel et du réel.

Du fait que la philosophie affirme l'identité de l'activité inconsciente ou, comme on l'appelle encore, réelle, et de la consciente ou idéelle, elle cherchera avant tout et d'une façon

générale à ramener le réel à l'idéel, ce qui donnera lieu à ce qu'on appelle la philosophie transcendantale. La régularité qui préside à tous les mouvements de la nature, la sublime géométrie, par exemple, à laquelle se conforment les mouvements des corps célestes, s'explique, d'après cette philosophie, non par le fait que la nature serait la plus parfaite géométrie, mais, au contraire, par le fait que c'est la plus parfaite géométrie qui est la forme productive de la nature ; explication, grâce à laquelle le réel lui-même se trouve intégré dans le monde idéel et les mouvements en question sont transformés en intuitions qui ont lieu en nous-mêmes et auxquelles rien ne correspond en dehors de nous.

Nous rappellerons les cas où la nature, livrée à elle-même, produit spontanément, par le passage de l'état liquide à l'état solide, des formations pour ainsi dire régulières, et d'une régularité qui, dans les cristallisations d'ordre supérieur, et notamment dans les organismes, semble même impliquer une certaine finalité ; nous rappellerons encore les actions qui s'observent dans le monde animal, ce produit des forces aveugles de la nature, actions qui, par leur régularité, ne diffèrent en rien des actions conscientes, au point d'aboutir souvent à la création d'œuvres d'art parfaites dans leur genre. Tous ces faits ne peuvent guère s'expliquer autrement qu'en admettant l'existence d'une activité inconsciente, très proche primitivement de la consciente, pour ainsi dire manifestation d'une impulsion aveugle dont l'action s'étend des simples cristallisations jusqu'au sommet représenté par les formations organiques (qui peuvent d'ailleurs par certains artifices être ramenées à l'état de simple cristallisation).

D'après cette manière de voir, et étant donné que la nature n'est que l'organisme visible correspondant à celui qui existe invisiblement dans notre entendement, elle ne *peut* agir autrement qu'avec régularité et finalité ; et non seulement elle ne peut pas agir autrement, mais elle est pour ainsi dire *obligée* d'agir de la sorte. Mais s'il en est ainsi, si la régularité et la finalité constituent une nécessité imposée à la nature, il en résulte que nous devons retrouver la même nécessité, autrement dit la même régularité et la même finalité, dans la nature, conçue comme indépendante de nous et envisagée dans sa réalité objec-

rive, autrement dit que *l'idéel, à son tour, doit avoir sa source dans le réel et s'expliquer par lui.*

Si la tâche de la philosophie transcendantale consiste à subordonner le réel à l'idéel, celle de la philosophie de la nature consiste, au contraire, à expliquer l'idéel par le réel. Ces deux sciences n'en forment donc, au fond, qu'une seule et ne diffèrent l'une de l'autre que par les tâches qu'elles ont à accomplir. Pour cela, elles suivent des directions opposées et comme celles-ci ne sont pas seulement possibles, mais nécessaires, il en résulte que dans le système du savoir l'un et l'autre sont également nécessaires.

§ 2. — *Caractère scientifique de la philosophie de la nature.*

En tant qu'opposée à la philosophie transcendantale, la philosophie de la nature diffère de celle-ci principalement par le fait qu'elle pose la nature (non en tant que produite, mais en tant que produite et productive à la fois) comme étant indépendante et peut, pour cette raison, être désignée comme le *spinozisme de la physique.* Il en résulte que cette science ne se prête à aucune de ces explications idéalistes qui ont cours dans la philosophie transcendantale pour laquelle la nature n'est pas autre chose que l'organe de la conscience et d'après laquelle tout ce qui existe dans la nature ne serait nécessaire que parce que cette nécessité répond aux exigences de la conscience. Mais appliquée à la physique et à notre science qui se place sur le même rang qu'elle, cette explication serait aussi absurde que les explications téléologiques d'autrefois et l'introduction d'une finalité générale des causes dans la science de la nature ainsi déformée. Toute explication idéaliste, transférée de son propre domaine dans celui de la nature, ne tarde pas en effet à dégénérer en un non-sens aventureux, ce dont nous avons de nombreux exemples. La première maxime de toute vraie science de la nature, celle qui consiste à tout expliquer par des forces naturelles, se trouve donc pleinement appliquée dans notre science, et son application s'étend même au domaine devant lequel les explications naturelles s'étaient arrêtées jusqu'ici comme devant une barrière infranchissable, comme par

exemple devant les phénomènes organiques qui ont toutes les apparences de phénomènes réglés par la raison. A supposer qu'il y ait, dans les actions des animaux, quelque chose qui présente des analogies, il en résulterait seulement, le réalisme étant admis comme principe, que ce que nous appelons raison serait, elle aussi, l'effet d'un simple jeu de forces de la nature, d'un ordre plus élevé et, nécessairement, inconnues. Étant donné en effet que toute pensée se réduit à la production et à la reproduction, il n'y a rien d'impossible à ce que l'activité par laquelle la nature se reproduit à chaque moment soit également reproductive dans la pensée, mais seulement par l'intermédiaire de l'organisme (à peu près de même que, par l'effet de l'action et du jeu de la lumière, la nature qui en est indépendante devient réellement *immatérielle* et se trouve ainsi comme créée pour la deuxième fois) ; il est en conséquence également possible que la limite de notre faculté de perception se trouve en dehors de la sphère de cette faculté.

§ 3. — *La philosophie de la nature dans la physique spéculative.*

D'après ce que nous venons de dire, notre science est entièrement et d'un bout à l'autre réaliste ; elle n'est autre que la physique, mais seulement la physique *spéculative*. Elle est par sa tendance la même chose que les systèmes de l'ancienne physique et que la physique mécanique de Le Sage qui a ressuscité dans les temps modernes la philosophie épicurienne et grâce auquel l'esprit spéculatif dans la physique a été rappelé à la vie après un long sommeil. Il nous est impossible de démontrer ici (cette démonstration coïncidant avec l'exposé même de notre science) que ce n'est pas en suivant le chemin du mécanisme et de l'atomisme inauguré par Le Sage et ses prédécesseurs les plus heureux, qu'on peut arriver à la réalisation de l'idée d'une physique spéculative. Car étant donné que le premier problème à examiner, celui de la cause *absolue* du mouvement (sans lequel la nature ne représenterait pas un tout fermé et achevé) ne peut être résolu mécaniquement, puisque, du point de vue mécanique, le mouvement est engendré par le mouvement, et cela à l'infini, il ne reste qu'une seule voie ouverte

pour la constitution réelle d'une physique spéculative : la voie dynamique, ce qui implique la prémisse que le mouvement peut naître non seulement du mouvement, mais aussi du repos ; que, par conséquent, la nature est en mouvement, alors même qu'elle est à l'état de repos, et que tout mouvement mécanique est un mouvement secondaire, découlant d'un seul et unique mouvement primitif, surgi lui-même des premiers facteurs de construction d'une nature en général (forces primitives et fondamentales).

En montrant en quoi notre entreprise diffère de toutes les entreprises analogues qui ont été tentées jusqu'ici, nous indiquons en même temps la différence qui sépare la physique spéculative de la physique empirique, différence qui se réduit essentiellement à ce que celle-là s'occupe uniquement des causes primitives des mouvements qui se produisent dans la nature, donc des phénomènes dynamiques, tandis que celle-ci, qui ne remonte jamais à la source première des mouvements dans la nature, ne s'occupe que des mouvements secondaires, et n'envisage même les mouvements primitifs ou primaires que du point de vue mécanique (donc comme étant capables de construction mathématique) ; ou, encore, la physique spéculative s'intéresse aux impulsions internes de la nature, à son côté non-objectif, tandis que la physique empirique ne tient compte que de ce qui se passe à sa surface, que de son côté objectif et, pour ainsi dire, extérieur.

§ 4. — *De la possibilité d'une physique spéculative.*

Comme notre recherche porte moins sur les phénomènes naturels eux-mêmes que sur leurs causes premières et que nous nous proposons de déduire non celles-ci de ceux-là, mais ceux-là de celles-ci, notre tâche se réduit à ceci : constituer une *science de la nature,* au sens le plus strict du mot, et pour nous rendre compte si une physique spéculative est possible, nous devons rechercher les conditions de cette possibilité d'une théorie de la nature comme science.

a) Le concept de savoir étant ici pris dans sa signification la plus stricte, il est facile de voir que d'après cette significa-

tion, sont seuls accessibles à notre connaissance les objets dont nous connaissons les principes de possibilité ; car sans cela, tout ce que je sais d'un objet, d'une machine, par exemple, dont la construction m'est inconnue, se borne à ce que je vois, consiste en une simple conviction de son existence, alors que l'inventeur de cette machine en possède un savoir complet, parce qu'il est pour ainsi dire lui-même l'âme de cet ouvrage, parce que la machine a préexisté dans son cerveau avant de devenir une réalité.

Pénétrer la construction intérieure de la nature serait certes impossible, si l'on ne pouvait y intervenir par un acte de liberté. Sans doute, la nature agit ouvertement et librement, mais jamais en vase clos : elle subit l'influence d'un grand nombre de causes qu'on doit commencer par éliminer, pour obtenir un résultat pur. On doit donc forcer la nature à agir dans certaines conditions qui soit lui sont tout à fait étrangères, soit n'y existent que modifiées par d'autres. Une pareille intervention dans la nature s'appelle expérience. Chaque expérience est une question posée à la nature et à laquelle on l'oblige de répondre. Mais chaque question contient implicitement un jugement *a priori* ; chaque expérience, en tant qu'expérience, est une prophétie ; expérimenter, c'est provoquer des phénomènes. Le premier pas vers la science consiste donc à produire les objets mêmes de cette science.

b) Nous ne connaissons que les productions spontanées ; aussi le savoir, au sens strict du mot, est-il un *pur* savoir *a priori*. La construction au moyen de l'expérience ne peut jamais s'égaler à la production spontanée des phénomènes. Sans doute, beaucoup de choses dans la science de la nature peuvent être connues comparativement *a priori* ; les phénomènes électriques, par exemple, les magnétiques et les lumineux sont soumis à une loi tellement simple, dont l'action se manifeste dans tous les phénomènes, que le résultat de chaque expérience peut être prédit à l'avance ; ici mon savoir découle directement de la loi connue, sans l'intermédiaire d'une expérience. Mais d'où me vient la connaissance de cette loi ? Ce qu'on affirme ici, c'est que tous les phénomènes se rattachent à une seule et même loi, absolue et nécessaire, dont ils peuvent être déduits, autrement

dit que tout ce qu'on sait concernant les sciences de la nature, on le sait *a priori*. Or, que l'expérience n'aboutisse jamais à un savoir pareil, cela ressort du fait qu'elle ne peut jamais s'aventurer au-delà des forces de la nature, dont elle se sert comme de moyens.

Comme les causes premières des phénomènes de la nature ne sont pas apparentes par elles-mêmes, on doit ou renoncer à les connaître ou les introduire, les postuler dans la nature. Or, ce que nous introduisons dans la nature n'a que la valeur d'une hypothèse, et la science ainsi constituée doit être aussi hypothétique que le principe sur lequel elle repose. Ceci ne pourrait être évité que dans un seul cas, dans celui notamment où l'hypothèse serait aussi peu arbitraire, voire aussi nécessaire, que la nature elle-même. En admettant, par exemple, ce qui doit d'ailleurs être admis, à savoir que l'ensemble des phénomènes constitue, non un monde pur et simple, mais une Nature, autrement dit que tout cet ensemble n'est pas seulement un produit, mais est aussi productif, il en résulte que cet élément ne pourra jamais présenter une identité complète, parce que cela signifierait un passage absolu de la nature, en tant que productive, à la nature comme produit, ce qui aurait pour conséquence un repos absolu. Cette oscillation de la nature entre la productivité et le produit doit donc être considérée comme l'effet d'une duplicité générale des principes grâce à laquelle la nature est maintenue en constante activité et qui l'empêche de s'épuiser dans son produit : duplicité générale comme principe de tous les phénomènes de la nature et aussi nécessaire que la nature elle-même.

Cette supposition (hypothèse) absolue doit donc avoir sa raison en elle-même, mais elle doit aussi subir l'expérience empirique, car si tous les phénomènes de la nature ne se laissent pas déduire de cette supposition, si, dans l'ensemble de la nature, il en existe un seul dont la nécessité ne découle pas de ce principe, l'hypothèse se révèle par là-même fausse et perd toute valeur de principe.

Grâce à cette déduction de tous les phénomènes de la nature d'une seule et même hypothèse absolue, notre savoir se transforme en une contraction *a priori* de la nature même, c'est-à-

dire en une science de la nature *a priori*. Si cette déduction est possible, et ceci ne peut être prouvé que par les faits, la théorie de la nature ; en tant que science de la nature, la physique spéculative, devient également possible, et c'est ce qu'il fallait démontrer.

Remarque (cette remarque serait superflue si la confusion qui règne aujourd'hui concernant quelques notions évidentes par elles-mêmes ne nécessitait pas quelques mots d'explication).

La proposition : la science de la nature doit pouvoir déduire toutes ses propositions *a priori* a été souvent interprétée ainsi : la science de la nature doit se passer tout à fait de l'expérience et formuler ses propositions en dehors de toute intervention de celle-ci. Affirmation tellement absurde qu'on éprouve une certaine pitié à la réfuter. Ce n'est pas seulement ceci ou cela, mais tout ce que nous savons, nous le savons par l'expérience, par l'intermédiaire de l'expérience et nous ne savons rien sans elle et en dehors d'elle. Aussi tout notre savoir repose-t-il sur des propositions fondées elles-mêmes sur l'expérience. Ces propositions ne deviennent *a priori* que parce que nous en prenons conscience comme de propositions nécessaires, et c'est ainsi que toute proposition, quelle que soit son contenu, peut être élevée à cette dignité, car la différence entre propositions *a priori* et propositions *a posteriori* n'est pas, comme le pensent certains, une différence inhérente aux propositions elles-mêmes, mais tient à la manière dont nous prenons connaissance de ces propositions ; si bien que chaque proposition qui n'est pour moi qu'une proposition historique est une proposition acquise par l'expérience, mais cette même proposition devient pour moi *a priori* lorsque j'ai réussi à entrevoir, directement ou indirectement, sa nécessité interne. Or, il doit être en général possible de reconnaître dans chaque phénomène primitif de la nature un phénomène nécessaire ; si, en effet, il n'y a plus place pour le hasard dans la nature, aucun phénomène primitif ne peut être un produit du hasard, ne serait-ce que pour la raison que la nature étant un système, tout ce qui s'y produit ou s'y réalise doit nécessairement pouvoir être rattaché à un principe auquel est suspendue toute la nature.

Cette nécessité interne des phénomènes de la nature devient encore plus évidente, lorsqu'on pense qu'il n'est pas de système, au sens vrai du mot, qui ne soit pas en même temps un tout organique. Si, en effet, toutes les parties d'un ensemble organique se portent, se supportent et se soutiennent réciproquement, cette organisation, en tant que le Tout, devait préexister à ses parties, et ce n'est pas le Tout qui a dû naître des parties, mais les parties du Tout. On ne peut donc pas dire que *nous connaissons* la nature, mais la nature EXISTE *a priori*, autrement dit tout ce dont elle se compose y est prédéterminé par le Tout ou par l'Idée d'une nature en général. Mais si la nature *est a priori*, il doit être également possible de la reconnaître comme quelque chose qui est *a priori*, et tel est, à vrai dire, le sens de notre remarque.

Une pareille science ne s'accommode ni de l'hypothétique ni de ce qui est seulement probable, mais de ce qui est évident et certain. Or, nous pouvons bien avoir la certitude que tout phénomène de la nature se rattache, par des chaînons intermédiaires aussi nombreux qu'on voudra, aux conditions premières d'une nature ; mais ces chaînons intermédiaires peuvent nous rester inconnus et être enfouis dans les profondeurs de la nature. Retrouver ces chaînons intermédiaires est la tâche de la recherche expérimentale. La physique spéculative n'a pas autre chose à faire qu'à signaler l'absence de ces chaînons intermédiaires ; mais comme une nouvelle découverte nous replonge dans une nouvelle ignorance et que pendant qu'un nœud se dénoue, un autre se noue on comprend que la découverte de tous les chaînons intermédiaires dans l'ensemble de la nature est une tâche sans fin et que notre science elle-même est condamnée à une progression infinie. Mais rien n'a autant retardé le progrès de cette science que l'arbitraire qui a présidé aux inventions par lesquelles on voulait dissimuler l'absence de notions précises. Ce caractère fragmentaire de nos connaissances n'apparaît avec une évidence particulière que lorsqu'on débarrasse le vrai acquis de la science de ses éléments purement hypothétiques et qu'on essaie de réunir ces fragments du grand Tout de la Nature en un système. On comprend aussi pourquoi la physique *spéculative* (l'âme de

la vraie expérience) a toujours été la mère de toutes les grandes découvertes dans la nature.

§ 5. — *D'un système de physique spéculative en général.*

Nous avons essayé, dans ce qui précède, de déduire et de développer l'idée d'une physique spéculative ; il nous reste maintenant à montrer comment elle se réalise.

Avant d'aborder ce sujet, je tiens à attirer l'attention sur les points suivants :

1° Il se peut que beaucoup de gens, interprétant mal le terme *philosophie* de la nature, espèrent trouver dans les lignes qui suivent des déductions transcendantales des phénomènes de la nature, dans le genre de celles auxquelles nous nous sommes livrés ailleurs, d'une façon fragmentaire, ou considèrent en général la philosophie de la nature comme une partie de la philosophie transcendantale, alors qu'elle en diffère totalement et forme une science tout à fait indépendante.

2° Les notions de la physique dynamique en vigueur jusqu'ici diffèrent de celles que nous essayons d'établir ici et sont même en contradiction avec certaines d'entre elles. Je ne parle pas des idées qu'ont pu s'en faire ceux qui utilisent principalement la méthode expérimentale et qui, lorsqu'ils s'aperçoivent qu'ils n'ont rien compris à l'explication dynamique (à celle par exemple qui substitue au fluide galvanique certaines vibrations ayant lieu dans les métaux) reviennent tout seuls à leurs idées premières, faites pour ainsi dire à leur mesure. Je parle des idées que Kant a inculquées aux têtes philosophiques et d'après lesquelles seul existerait ce qui remplit l'espace à des degrés divers, toutes les différences qui existent dans la matière se réduisant à de simples différences de densité, tandis que les modifications dynamiques ne seraient que de simples modifications des rapports entre les forces de répulsion et d'attraction. Cette manière de voir n'appréhende les phénomènes de la nature qu'à leur phase la plus profonde et la physique dynamique de ces philosophes commence justement là où elle devrait, à proprement parler, s'arrêter. Il est sans doute certain que le dernier résultat de tout processus dynamique est

représenté par les modifications qui se produisent dans la manière dont l'espace est rempli (modifications de densité) ; mais étant donné que le processus dynamique de la nature est *un* et que les processus dynamiques particuliers ne sont que des ramifications, des rejetons du seul processus fondamental, il en résulte que même les phénomènes électriques et magnétiques, considérés de ce point de vue, ne sont pas des effets de matières déterminées, mais des modifications du *comportement de la matière elle-même* et, comme ces modifications dépendent du rapport des forces, il s'agit, en dernier lieu, de modifications survenant dans ce rapport. Nous ne nions certes pas que dans leurs manifestations extrêmes ces phénomènes ne soient des modifications du rapport des forces ; nous nions seulement que ces manifestations ne tiennent qu'à cela ; nous sommes plutôt persuadés que ce principe soi-disant dynamique, en tant que raison explicative de tous les phénomènes de la nature, est trop superficiel et trop insuffisant pour rendre compte de toute la profondeur et de toute la variété des phénomènes de la nature, car il est en fait impossible d'en déduire une modification qualitative quelconque (car la modification de densité n'est que l'expression extérieure d'une modification plus profonde). Nous n'allons pas fournir la preuve de cette proposition, avant que du côté opposé on n'ait fourni une preuve justificative que l'explication par les seules modifications du rapport des forces (par les modifications de densité) suffit à rendre compte de tous les phénomènes de la nature ; et avant qu'on n'ait comblé le fossé qui sépare ce genre de philosophie dynamique des connaissances empiriques que nous possédons en physique, en ce qui concerne, par exemple, les différents modes d'action des substances basales, ce qui, pour le dire en passant, nous paraît tout à fait impossible.

Qu'il nous soit donc permis de mettre à la place de la conception dynamique en vigueur jusqu'ici la nôtre, dans l'espoir qu'on ne tardera pas à discerner en quoi elle diffère de celle-là et à voir laquelle des deux est plus à même d'élever la théorie de la nature au rang d'une science de la nature.

§ 6. — *Organisation interne du système de la physique spéculative.*

I

Les recherches sur le *principe* de la physique spéculative doivent être précédées de recherches sur les différences entre la spéculative et l'empirique. Il s'agit de montrer qu'entre l'empirie et la théorie il existe une opposition telle qu'aucune possibilité de conciliation entre elles, au moyen d'un chaînon intermédiaire, n'est possible, que, par conséquent, le concept de *science expérimentale* est un concept hybride, sans consistance, ou plutôt un concept impensable. Ceci soit dit, non pour déprécier l'empirie, mais pour la présenter sous sa vraie lumière. L'empirie pure, quel que soit son objet, est histoire (ce qui est absolument opposé à la théorie) et, inversement, seule l'histoire est empirie [1].

La physique, en tant qu'empirie, n'est qu'une collection de faits, de récits faits par des observateurs et ayant pour objets les choses qui sont arrivées dans des conditions naturelles ou arrangées en vue de l'expérience. Dans ce qu'on appelle physique de nos jours, l'empirie et la science empiètent l'une sur l'autre, de sorte qu'elle n'est ni l'une ni l'autre.

Notre but consiste donc à envisager la physique en faisant entre la science et l'empirie une séparation analogue à celle qui existe entre l'âme et le corps, en éliminant de la science tout ce qui ne se prête pas à une construction *a priori*, en dépouillant l'empirie de toute théorie et en la rétablissant dans sa nudité primitive.

L'opposition entre l'empirie et la science repose justement sur le fait que celle-là a son objet dans l'*être*, que cet objet est

1. Que les zélés fondateurs de l'empirie qui cherchent à rabaisser la théorie à son profit s'abstiennent de faire passer pour de l'empirie leurs propres jugements et ce qu'ils ont introduit dans la nature et imposé aux objets ; nombreux sont certes ceux qui croient pouvoir en parler, mais pour extraire de la nature, sans y ajouter aucun mélange, ce qu'on y a aperçu et l'exposer aussi fidèlement que possible, les beaux discours ne suffisent pas.

stable et achevé, tandis que l'objet de la science est en voie de *devenir* et a encore besoin d'être mené à bonne fin. Comme la science ne peut pas avoir pour point de départ ce qui est, d'une façon quelconque, produit ou chose, elle doit partir de l'inconditionné ; aussi la première recherche de la physique spéculative porte-t-elle sur le côté inconditionné de la science de la nature.

II

Étant donné que toute chose, dont on peut dire qu'elle *es* est de nature conditionnée, seul l'*être lui-même* peut être inconditionné. Mais comme tout être particulier, en tant que conditionné, peut être conçu comme représentant une limitation déterminée de l'activité productive (seul et dernier substrat de la réalité), l'*être lui-même*, l'*être comme tel* peut être pensé comme étant cette activité productive dans son état illimité. Il en résulte que, pour la science de la nature, la nature est avant tout productivité, et rien de plus et c'est celle-ci qui doit servir de point de départ à la science, comme son principe.

Pour autant que nous nous représentons l'ensemble des objets comme constituant la totalité de l'Être, cet ensemble n'est pour nous qu'un *monde* pur et simple, autrement dit un produit. Il serait certainement impossible de s'élever dans la science de la nature à une notion supérieure à celle de l'Être, si toute persistance (et la persistance est bien impliquée dans le concept de l'être) n'était pas trompeuse et ne comportait pas un renouveau continuel et uniforme.

Mais si, au lieu de ne voir dans l'ensemble des objets qu'un produit, nous le considérons également comme productif, il devient pour nous *nature*, et c'est cette identité du produit et de la productivité qui, même dans le langage courant, est désignée sous le nom de nature.

Nous appelons la nature, en tant que simple *produit* (*natura naturata*), *objet* (c'est elle seule qui intéresse l'empirie). Et nous appelons *nature en tant que sujet* la nature considérée comme productivité (*natura naturans*) (celle-ci, et elle seule, intéresse la théorie).

Comme l'objet n'est jamais inconditionné, il doit exister dans la nature quelque chose qui est absolument inobjectif. Or, cet inobjectif absolu n'est autre que la primitive productivité de la nature. Dans l'opinion courante, elle s'efface derrière le produit; dans la manière de voir philosophique, au contraire, c'est le produit qui s'efface derrière la productivité.

Cette identité de la productivité et du produit, impliquée dans le concept *primaire* de la nature, trouve son expression dans la conception courante de la nature comme d'un Tout, qui est sa propre cause et son propre effet et ne cesse jamais d'être identique à lui-même, malgré sa dualité (qui se manifeste dans tous les phénomènes). C'est à ce concept que se laisse encore ramener l'identité du réel et de l'idéel qui est impliquée dans le concept de tout produit de la nature et par laquelle la nature diffère de l'art ou même s'y oppose. Car si, dans l'art, c'est le concept qui précède l'acte, la réalisation, il n'en est pas de même dans la nature, où le concept et l'art sont simultanés et inséparables, le concept s'incarnant immédiatement dans le produit dont il ne se laisse plus séparer.

La manière de voir empirique supprime cette identité, parce qu'elle ne voit dans la nature que des *effets* (bien qu'en raison des incessants empiétements de l'empirie sur le domaine de la science, on trouve, même dans la physique empirique, des maximes fondées sur les conceptions de la nature comme sujet; par exemple : « la nature choisit le chemin le plus court »; « la nature est économe en causes et prodigue en effets ») ; et la manière de voir empirique est supprimée, à son tour, par la spéculation qui ne voit dans la nature que la *cause*.

III

C'est seulement de l'objet qu'on peut dire qu'il *est*, et non du sujet, car celui-ci est l'être lui-même ou la productivité elle-même.

Cette productivité absolue se transforme en empirie. La productivité absolue implique le concept de l'infinité idéelle. Celle-ci doit devenir, d'idéelle, empirique.

Mais l'infini empirique est un devenir infini. Toute série infinie n'est pas autre chose que l'expression d'une infinitude intellectuelle ou idéelle. La série primitivement infinie (l'idéal de toutes les séries infinies) est celle où évolue notre infinitude intellectuelle : le temps. L'activité qu'entretient cette série est la même que celle qu'entretient notre conscience ; mais la conscience est continue. Aussi le temps, en tant qu'évolution de cette activité, ne peut-il être obtenu par juxtaposition de fragments ou de fractions. Or, comme toutes les autres séries infinies ne sont que des reproductions de la série primitivement infinie, c'est-à-dire du temps, aucune série infinie ne peut être autre que continue. Ce qui joue un rôle retardant dans l'évolution primaire (qui, sans cela, s'effectuerait à une vitesse infinie), c'est la *réflexion primaire;* la nécessité de la réflexion à chaque moment de notre activité (l'invariable dualité dans l'identité) constitue le mystérieux artifice qui confère à notre existence de la *durée.* — La continuité absolue existe seulement pour l'intuition, et non pour la *réflexion.* Intuition et réflexion sont des opposés. La série infinie existe toujours pour l'intuition, mais pour la réflexion elle est discontinue et composée. C'est sur cette *contradiction* entre l'intuition et la réflexion que reposent les sophismes dont on se sert pour nier tout mouvement, contradiction que l'intuition productive résorbe à chaque moment. Pour l'intuition, par exemple, l'action de la pesanteur s'exerce d'une façon parfaitement continue, mais pour la réflexion elle s'exerce par secousses, par chocs en avant et en arrière. C'est pourquoi toutes les lois de la mécanique à la faveur desquelles tout ce qui est, à proprement parler, objet de l'intuition productive devient objet de la réflexion, ne sont au fond que des lois de la réflexion. D'où les notions forgées de la mécanique : les atomes de temps dans lesquels s'exerce la force de la pesanteur ; la loi, d'après laquelle le moment de la sollicitation serait infiniment petit, car s'il en était autrement une vitesse infinie serait atteinte dans un temps fini, etc. D'où enfin ce fait qu'en mathématiques aucune série infinie ne peut être représentée comme étant réellement finie, mais seulement comme rétrogradant et avançant par secousses.

Toute cette recherche sur l'opposition entre la réflexion et

l'intuition productive sert seulement à nous permettre de formuler cette loi générale d'après laquelle c'est seulement dans la productivité, et dans *toute* productivité, qu'existe la *continuité* absolue, proposition qui s'applique à la nature dans sa totalité, alors que des lois telles que : la nature ne connaît pas de sauts, la nature présente une continuité de formes, etc. ne s'appliquent qu'à la productivité primitive de la nature ; celle-ci en effet ne pourrait être que continue, alors que du point de vue de la réflexion tout dans la nature doit apparaître comme séparé et discontinu, comme juxtaposé. C'est pourquoi on peut donner raison aussi bien à ceux qui affirment la continuité dans la nature (organique, par exemple) qu'à ceux qui la nient; tout dépend du point de vue auquel on se place; et il en est de même de l'opposition entre la physique atomistique et la physique dynamique qui, comme nous le montrerons plus loin, ne diffèrent l'une de l'autre que par le fait que celle-là est envisagée du point de vue de la réflexion, celle-ci du point de vue de l'intuition.

IV

Ces principes généraux admis, nous pouvons plus sûrement atteindre notre but et exposer la structure (organisme) interne de notre système.

a) Le concept du devenir implique celui de la progressivité. Mais une productivité absolue revêtirait empiriquement l'aspect d'un devenir s'effectuant à une vitesse infime, si bien qu'il n'y aurait rien de réel pour l'intuition.

(Étant donné que la nature, en tant que productivité infinie, doit être considérée comme engagée dans une évolution infinie, la stabilité, le repos des produits de la nature (de ses produits organiques, par exemple), n'est pas un repos absolu, mais une évolution s'effectuant à une vitesse infiniment petite ou avec des retardements infinis. Mais l'évolution ne s'est pas révélée jusqu'à présent comme animée d'une vitesse finie, et encore moins comme animée d'une vitesse infiniment petite.)

b) Que l'évolution de la nature s'effectue à une vitesse finie et devenue ainsi objet d'intuition, c'est ce qui est inconcevable,

à moins d'un obstacle primitif qui se serait opposé à la productivité.

c) Mais si la nature est productivité absolue, la raison de cette opposition à la productivité ne peut se trouver en dehors d'elle. La nature n'est primitivement *que* productivité : aussi ne peut-il y avoir dans cette productivité rien de déterminé (car toute détermination est négation) et elle ne peut par conséquent pas aboutir à des produits. Pour qu'il y ait des produits, il faut que la productivité, d'indéterminée, devienne déterminée, autrement dit il faut qu'elle cesse d'être productivité *pure*. Or, si le degré de détermination était en dehors de la nature, la nature ne serait pas primitivement productivité absolue. Sans doute, la nature comporte bien la détermination, c'est-à dire la négativité, mais celle-ci, envisagée d'un point de vue plus élevé, redevient positivité.

d) Mais si la raison de l'obstacle qui s'oppose à la productivité réside dans la nature elle-même, celle-ci cesse d'être *identité pure*. La nature, pour autant qu'elle n'est que productivité, est identité pure, ne laisse pas discerner en elle de différences. Pour qu'il s'y produise des différences, il faut que son identité soit absolue. La nature doit être non identité, mais dualité.

La nature doit commencer par devenir objet pour elle-même, et cette transformation du *sujet pur* en *objet pour soi-même* est inconcevable sans un dédoublement primitif au sein de la nature elle-même.

Cette dualité ne se prête donc à aucune déduction physique ultérieure, car en tant que condition de la nature dans sa totalité, elle est le principe sur lequel repose toute explication physique, et toute explication physique ne peut tendre qu'à ramener toutes les oppositions qui se manifestent dans la nature à cette opposition primitive qui existe également au sein de la nature et qui, elle-même, ne se manifeste plus. Pourquoi n'y aurait-il pas dans la nature un seul phénomène primitif sans cette opposition, si la nature n'était pas une alternance de sujet et d'objet, et cela jusqu'à l'infini, et si elle n'était pas déjà primitivement à la fois productivité et produit ?

e) Si la nature est primitivement dualité, nous devons déjà trouver dans la productivité primitive de la nature des ten-

dances opposées. (A la tendance positive doit s'en opposer une autre, pour ainsi dire anti-productive, entravant la production; non une tendance qui nie, mais une tendance vraiment négative, réellement opposée à l'autre.) C'est ainsi que, malgré sa limitation, il n'y a dans la nature rien de passif, alors même que ce qui la limite est à son tour positif et que sa dualité primitive correspond à une lutte entre deux tendances réellement opposées.

f) Pour qu'il y ait produit, il faut que ces deux tendances se rencontrent. Mais comme elles sont posées comme égales (et il n'y a aucune raison de les poser comme inégales), leur rencontre aura pour effet leur destruction réciproque, le produit sera par conséquent = 0, et de nouveau il n'y aura pas de produit.

Cette contradiction inévitable, mais jusqu'ici peu remarquée (à savoir que le produit ne peut naître que de la concurrence de tendances opposées, ces tendances cependant s'annihilant réciproquement) ne peut se résoudre que de la façon suivante :

Pour qu'un produit puisse persister, il faut qu'il soit en voie de devenir par reproduction incessante. On doit se représenter le produit comme annihilé à chaque moment et comme se reproduisant à chaque moment. A vrai dire, ce que nous voyons, ce n'est pas la persistance du produit, mais son incessant *redevenir* par la reproduction.

(On comprend sans doute que la série 1 + 1 + 1..... pensée jusqu'à l'*infini* n'est ni = 1 ni = 0. C'est une grandeur absolue (= 1) qui dans cette série est sans cesse supprimée et revient sans cesse et produit par ce retour, non elle-même, mais l'intermédiaire entre elle-même et le Néant. La nature comme objet est ce qui subsiste dans une pareille série infinie et est = à une rupture de l'unité primitive, la dualité supprimée jouant le rôle de numérateur.)

g) Si la persistance d'un produit est un *redevenir* incessant par la reproduction, toute *inertie* n'existe dans la nature que pour autant qu'elle est objet, alors que dans la nature en tant que *sujet*, il n'y a qu'*activité* infinie.

Le produit n'est primitivement qu'un simple point, une simple limite, et c'est seulement lorsque la nature commence à le combattre qu'il devient une sphère pleine, un produit.

(Pensez à un courant : il est d'abord *identité pure;* mais là où il se heurte à un obstacle, il se produit un tourbillon qui ne se maintient pas, disparaît, mais se reforme à chaque instant. Dans la nature il n'y a pas de différences au début; tous les produits sont encore pour ainsi dire à l'état indifférencié et invisibles dans la productivité générale. C'est seulement lorsqu'elle se heurte à des entraves que se forment peu à peu des dépôts qui tranchent sur l'identité générale. En chacun de ces points le courant se brise (la productivité est annihilée), mais à chaque moment arrive une nouvelle vague qui emplit la sphère).

La philosophie de la nature n'a pas à expliquer le côté productif de la nature, car si elle ne le pose pas dès le début dans la nature, elle ne l'y trouvera jamais. Ce qu'elle doit expliquer, c'est le permanent. Mais cette permanence ne s'explique que par la lutte de la nature contre toute permanence. Les produits paraîtraient comme de simples points, si la nature, en s'y attaquant, ne leur conférait pas volume et profondeur, et les produits eux-mêmes ne dureraient qu'un moment, si la nature ne les stimulait à chaque instant.

h) Cette apparence de produit, qui se reproduit à chaque moment, ne peut pas être un produit réellement infini, car s'il en était ainsi, toute la productivité de la nature s'y trouverait épuisée ; mais ce ne peut être non plus un produit fini car c'est la force de la nature entière qui s'y déverse. Ce produit doit donc être à la fois infini et fini, mais en voie de développement infini.

Le point où ce produit se dépose primitivement est le point d'inhibition générale de la nature, le point où commence l'évolution de celle-ci. Mais ce point se trouve dans la nature même en voie d'évolution, il n'est pas ici ou là, mais partout où il y a produit.

Ce produit est un produit fini, mais comme toute la productivité de la nature s'y trouve concentrée, il doit être animé de la tendance au développement infini. Et c'est ainsi que nous arrivons progressivement et sans phases intermédiaires à la construction de l'éternel devenir, à la présentation empirique d'une infinitude idéelle.

Dans ce qu'on appelle nature (c'est-à-dire ensemble d'objets particuliers) nous voyons, non le produit primitif lui-même, mais son évolution (et c'est pourquoi il ne peut pas y avoir un *unique* point d'inhibition). Mais par quoi *cette* évolution se trouve à son tour entravée d'une façon absolue, quelles sont les conditions qui doivent se trouver réalisées pour qu'elle aboutisse à des produits fixes, c'est ce qui reste encore inexpliqué.

Or ce produit est celui de l'évolution d'une infinitude initiale, laquelle ne peut jamais diminuer. La grandeur qui évolue dans une série infinie est encore infinie en chaque point de la ligne; donc la nature sera infinie en chaque point de l'évolution.

Il n'existe qu'un seul point d'inhibition primitif de la productivité, mais en ce qui concerne l'*évolution,* des points d'inhibition innombrables peuvent être imaginés. Chacun de ces points est marqué pour nous par un produit; donc la nature est encore infinie en chaque point de l'évolution et en chaque point il y a le germe d'un Univers[1].

(La question de savoir par quoi l'impulsion infinie inhérente au produit est entravée, reste momentanément sans réponse. Mais cette inhibition initiale de la *productivité* explique seulement pourquoi l'évolution s'accomplit avec une vitesse finie, et non avec une vitesse infiniment petite.)

i) Le produit évolue à l'infini. Cette évolution ne peut donc donner naissance à quoi que ce soit qui ne soit pas produit (synthèse) à son tour et qui ne puisse se décomposer en nouveaux facteurs, chacun ayant ses facteurs à son tour.

C'est ainsi que, même en poursuivant l'analyse à l'infini, on ne peut aboutir dans la nature à rien qui soit absolument simple.

1. Un voyageur ayant visité Rome a fait cette remarque que l'obélisque qui se trouve dans cette ville constitue une démonstration de toute l'histoire universelle. — On peut en dire autant de chaque produit de la nature. Chaque corps minéral est un fragment des annales de la terre. Mais la terre elle-même, qu'est-elle ? Son histoire s'enchevêtre dans celle de la nature entière, et c'est ainsi qu'une chaîne ininterrompue s'étend du fossile à l'histoire de l'Univers en passant par la nature inorganique et organique.

k) Mais si l'on se *représente* l'évolution comme achevée (et elle ne peut jamais l'être), elle ne pourrait pas s'arrêter à quelque chose qui soit encore produit, mais au *productif* pur.

La question qui se pose est celle de savoir si ce qui n'est plus substrat, mais cause de tout substrat, si ce qui n'est plus produit, mais absolument productif, je ne dirai pas se rencontre (car cela est inconcevable), mais s'y manifeste du moins par quelques traces.

l) Ayant le caractère de l'inconditionné, cette cause de tout substrat, cet absolument productif devrait se présenter comme quelque chose qui, bien que n'occupant pas l'espace, n'en est pas moins le principe de toute occupation de l'espace.

Ce qui remplit l'espace, ce n'est pas la matière, qui est elle-même l'espace rempli. Ce qui remplit l'espace ne peut donc pas participer de la matière. C'est seulement ce qui *est* qui remplit l'espace, et non l'*être lui-même*.

Il va de soi que de ce qui n'*est* pas dans l'espace nous ne pouvons avoir aucune intuition positive extérieure. On devrait donc du moins pouvoir le présenter d'une façon *négative*. Et voilà comment on y arrive :

Ce qui est dans l'espace est, comme tel, sujet à la destruction mécanique et chimique. Ce qui n'est pas destructible mécaniquement et chimiquement doit donc se trouver *au-delà* de l'espace. Nous touchons ici à la source de la *qualité*, car bien qu'une qualité puisse être supprimée par une autre, il n'en résulte pas moins un troisième produit à la formation et à l'entretien duquel doivent contribuer les produits A et B (les facteurs opposés à C).

Mais cette indestructibilité qui n'est concevable que comme *intensité pure* est, en tant que cause de tout substrat, en même temps le principe de la divisibilité à l'infini. (Un corps divisé à l'infini occupe encore au même degré l'espace par sa partie la plus petite.)

Donc, ce qui est purement productif, sans être *produit*, constitue la raison dernière de la *qualité*. Mais toute qualité est définie, alors que la productivité est primitivement indéterminée. La productivité apparaît donc dans les qualités comme étant déjà entravée et, comme elle y apparaît sous son aspect le plus

primitif, elle y apparaît également dans son état d'inhibition le plus primitif.

C'est sur ce point que notre manière de voir diffère de celle qui règne dans ce qu'on appelle communément la physique dynamique.

Ce que nous affirmons est, en bref, ceci. Si l'évolution infinie de la nature était achevée (ce qui est impossible), elle se décomposerait en *actions* primitives simples ou, s'il est permis de s'exprimer ainsi, en productivités simples. Nous ne disons pas : il y a dans la nature de ces *actions* simples, mais nous disons seulement qu'elles sont les raisons explicatives *idéelles* de la qualité ; la réalité de ces entéléchies ne se laisse pas démontrer ; elles n'*existent* point. Nous n'avons donc pas à démontrer ici plus que nous n'affirmons, à savoir que ces productivités primitives doivent être considérées, *pensées* comme étant des raisons explicatives de toute qualité. Cette démonstration est la suivante :

Que rien de ce qui existe dans l'espace, autrement dit que rien en général ne soit mécaniquement simple, c'est ce qui n'a pas besoin de preuve. Donc, ce qui est vraiment simple, ne peut être pensé comme étant dans l'espace, mais doit être pensé comme étant en dehors de lui. Or ne peut être pensée au-delà de l'espace que la *pure intensité*. Cette notion de pure intensité est exprimée par celle d'*action*. Ce qui est simple, ce n'est pas le produit de cette action, mais l'*action elle-même,* abstraite du produit, et elle doit être simple, pour que le produit soit divisible à l'infini, car alors même que les parties sont près de disparaître, l'intensité reste. Et c'est cette intensité pure qui reçoit le substrat, même dans la division à l'infini.

Si donc l'atomistique est la théorie qui voit la raison explicative idéelle de la qualité dans quelque chose de simple, notre philosophie est une philosophie atomistique. Et comme elle pose le simple dans quelque chose qui est productif, sans être produit, elle est atomistique et dynamique.

Il est clair que si l'on admet une division absolue de la Nature en ses facteurs, ce qui reste doit être quelque chose qui résiste à toute division, autrement dit quelque chose de simple.

Mais le simple ne peut être pensé que dynamiquement et, comme tel, *il ne peut exister dans l'espace* (car il désigne ce qui ne peut être pensé que comme étant au-delà de l'espace); aussi ne peut-on avoir d'intuition que par son *produit*. Nous n'avons pour lui aucun autre critère, aucune autre mesure que le produit. Pensé à l'état pur, il n'est que le point de départ du produit (comme le point annonce la ligne), donc entéléchie pure. Or, ce qui ne peut être connu par soi-même, mais par son produit, est connu *empiriquement*. Si donc toute qualité, *en tant que* qualité (non en tant que substrat auquel la qualité est simplement inhérente) doit être pensée comme intensité pure, comme *action* pure, les qualités en général constituent ce qu'il y a d'absolument empirique dans nos connaissances relatives à la nature; de ces qualités aucune construction n'est possible, de sorte qu'en ce qui les concerne il ne reste à la philosophie de la nature pas autre chose à faire qu'à fournir la preuve qu'elles forment la limite absolue de sa construction.

Chercher la raison de la qualité, c'est supposer l'évolution comme étant déjà achevée; autrement dit, cette question portant sur la qualité suppose quelque chose qui est purement pensé, et il ne peut y être répondu qu'en invoquant une explication également idéelle, c'est-à-dire purement pensée. Cette question est posée par la réflexion (sur le produit), alors que la vraie dynamique s'en tient toujours au point de vue de l'*intuition*.

Il importe de faire remarquer ici que si la raison explicative de la qualité est présentée comme idéelle, elle n'est valable que pour autant que la qualité est pensée d'une façon *absolue*, et non en tant que la qualité, par exemple, telle qu'elle se montre dans le processus dynamique. Pour autant que la qualité est relative, il y a pour elle une raison explicative et déterminante réelle, et non idéelle; elle est notamment déterminée par une qualité opposée, avec laquelle elle entre en conflit, et cette opposition est, à son tour, déterminée par une opposition plus haute, et ainsi de suite jusqu'à l'infini; si bien que si cette organisation générale pouvait se dissoudre, toute la matière retomberait dans l'inactivité dynamique, autrement dit se trouverait totalement dépourvue de qualités. (La qualité est une puissance — Potenz — supérieure de la matière, à laquelle elle s'élève par réaction réciproque avec

elle-même.) Nous montrerons par la suite que le processus dynamique est, pour chaque sphère, un processus limité, car c'est ainsi seulement que naissent les points de rapports pour les déterminations qualitatives. Cette limitation du processus dynamique, c'est-à-dire la *détermination* qualitative proprement dite, est due à la même cause que celle qui limite l'évolution de la nature en général, et cet élément négatif est le seul élément indécomposable dans les choses, le seul qui échappe à toute emprise. La relativité absolue de haute qualité est prouvée par le comportement électrique des corps, car le même corps peut être positif par rapport à un corps, et négatif par rapport à un autre. Ainsi pourrions-nous nous en tenir à la proposition que nous avons déjà énoncée ailleurs, à savoir que *toute qualité est électricité* et, inversement, que l'*électricité d'un corps est aussi sa qualité* (car toute différence qualitative est égale à une différence d'électricité et toute qualité [chimique] est réductible à l'électricité). Tout ce que nous percevons par les sens, couleurs, goût, etc., ne nous est sans doute perceptible que par l'intermédiaire de l'électricité, et c'est celle-ci qui pourrait bien être la seule chose *directement* perceptible [1] ; c'est ce qui résulte déjà de la dualité générale de chacun de nos sens, car la nature est, à proprement parler, faite de dualité. Dans le galvanisme, la sensibilité, en tant que réactif, réduit toutes les qualités des corps sur lesquels elle réagit, à une différence primaire initiale. Quelles que soient par ailleurs les différences entre les corps qui, par leur enchaînement, affectent le sens du goût ou celui de la vue, ils sont tous soit alcalins, soit acides, produisent une étincelle positive ou négative, et leur activité découle toujours d'une puissance supérieure à la puissance purement chimique.

La qualité, pensée d'une façon *absolue,* est inconstructible, parce que la qualité en général n'a elle-même rien d'absolu et que, d'une façon générale, il n'y a pas d'autre qualité que celle que les corps manifestent les uns par rapport aux autres, chaque

1. A propos de l'action du galvanisme sur les sens, Volta avait déjà posé cette question : « Le fluide électrique ne pourrait-il pas être la cause de toutes les autres sensations ? »

qualité étant quelque chose par quoi un corps s'élève pour ainsi dire au-dessus de lui-même.

Toute la construction de la qualité que nous avons tentée jusqu'ici se réduit à ces deux essais : exprimer les qualités à l'aide de *figures*, ce qui équivaut à admettre qu'il existe dans la nature une figure particulière pour chaque qualité ; ou bien exprimer la qualité par des *formules analytiques* (dans lesquelles les forces d'attraction et de répulsion fournissent les grandeurs positives et négatives nécessaires). Étant donné l'insignifiance de cet essai, nous pouvons, sans plus, déclarer que l'explication à laquelle il sert de base n'est d'aucune valeur. Aussi pouvons-nous nous borner à faire remarquer que la construction de la matière à partir des deux forces fondamentales peut bien donner lieu à des différences de densité, mais jamais à des différences de qualité, en tant que qualité, car, bien que toutes les modifications dynamiques apparaissent, à leur phase la plus profonde, comme résultant de modifications des forces fondamentales, nous ne voyons à cette phase que le produit des processus, non le *processus lui-même;* ces modifications sont donc encore *à expliquer*, et l'explication doit sans doute être cherchée dans quelque chose de supérieur.

La seule explication possible de la qualité est l'explication idéelle, parce qu'elle suppose elle-même quelque chose de purement idéal. Celui qui recherche la raison dernière de la qualité, se place au point initial de la nature. Mais où se trouve ce point initial, et toute qualité ne résulte-t-elle pas justement des obstacles qui empêchent toute matière de retourner à son état initial ?

A partir du point de séparation entre la réflexion et l'intuition, séparation qui n'est cependant possible que si l'on suppose l'évolution achevée, la physique diverge dans les deux directions opposées qui sont celles du système atomistique et du système dynamique.

Le système *dynamique* nie l'évolution absolue de la nature et va de la nature comme synthèse (= sujet) à la nature comme évolution (= objet) ; le système atomistique part de la nature comme évolution, considérée comme état initial, pour aboutir à la nature comme synthèse ; celui-là va du point de vue de

l'intuition à celui de la réflexion, celui-ci suit une direction opposée.

Les deux directions sont également possibles. Si l'analyse est correcte, on doit pouvoir retrouver, grâce à l'analyse, la synthèse, de même que l'analyse à l'aide de la synthèse. Mais on ne reconnaît si l'analyse est correcte qu'en revenant à la synthèse. C'est donc la synthèse qui est et reste la prémisse absolue.

Des tâches contraires s'imposent aux deux systèmes : ce qui, pour la physique atomistique, est la cause de la *composition de la nature* est, pour la physique dynamique, la cause des *obstacles à son évolution*. Celle-là explique la composition de la nature par la force de cohésion, ce qui exclut la possibilité d'une vraie continuité ; celle-ci explique, au contraire, la cohésion par la continuité de l'évolution (toute continuité n'existe primitivement que dans la productivité).

Les deux systèmes ont des points de départ purement idéels. — La synthèse absolue est tout aussi purement *idéelle* que l'analyse absolue. Le réel ne se trouve que dans la nature en tant que *produit* ; mais c'est la nature qui, envisagée ni comme involution absolue ni comme évolution absolue, est le *produit*. Le produit est donc ce qui occupe le milieu entre les deux extrêmes idéels.

La première tâche qui s'impose aux deux systèmes consiste à construire le produit, ce dans quoi ces deux extrêmes opposés deviennent réels. Les deux n'ont affaire qu'à des grandeurs *idéelles*, tant que le produit n'est pas réalisé ; seules les directions qu'ils suivent pour arriver sont opposées. Tant qu'ils ont affaire à des facteurs idéels, les deux systèmes ont la même valeur, et chacun constitue pour ainsi dire l'épreuve de l'autre. Ce qui est caché dans le tréfonds de la nature productive doit irradier dans la nature en tant que nature, et c'est ainsi que le système atomistique doit être le constant reflet du dynamique. Dans la « *Première esquisse d'un système de la philosophie de la nature* », nous avons choisi intentionnellement, des deux directions, celle de la « physique atomistique ». Et nous croyons faciliter dans une grande mesure l'intelligence de notre science, en nous occupant ici de la *productivité,* comme nous

nous sommes occupés, dans l' « *Esquisse* » en question, du produit.

m) Dans la productivité pure de la Nature aucune différenciation n'existe au-delà du dédoublement ; le produit ne résulte que du dédoublement qui s'effectue au sein de la productivité.

Étant donné que la productivité absolue n'est que la production en soi, et non la production de quelque chose de défini, la tendance de la nature qui aboutit au produit ne peut être que la tendance *négative* de la productivité.

S'il n'y a pas dans la nature, en tant qu'elle est réelle, de productivité sans produit, il n'y a pas davantage dans la nature de produit sans productivité. La nature ne peut que se rapprocher des deux extrêmes, et il s'agit de montrer qu'elle le fait réellement.

α) La productivité pure n'aboutit d'abord qu'à des créations n'ayant pas de forme. Lorsque la nature se perd dans ces créations sans forme, sa productivité se trouve épuisée (on dit alors qu'elle devient latente). Par contre, là où domine la forme, par conséquent là où la productivité est enfermée dans des *limites*, la productivité devient patente ; elle apparaît alors, non comme produit concret et visible, mais comme et en *tant que* productivité, bien que passant tout entière dans le produit, comme dans les phénomènes de la chaleur (La notion de matières impondérables est une notion symbolique).

β) Si la productivité s'épuise en créations sans forme, elle est, envisagée du point de vue absolu, l'informe, l'amorphe absolu.

(On n'a pas suffisamment apprécié la hardiesse du système atomistique. L'idée qui l'inspire et qui est celle d'un amorphe absolu, de ce qui ne peut jamais revêtir la forme d'une matière définie, n'est autre que le symbole de la nature se rapprochant de la productivité. Plus elle en est rapprochée, et plus elle est rapprochée de l'amorphisme.)

γ) La production n'apparaît comme une productivité que là où elle est enfermée dans des limites.

Ce qui existe partout et en tout, n'existe, pour cette raison même nulle part. La productivité n'est stabilisée que par la limitation. L'électricité n'existe qu'au moment où sont données les

limites, et c'est faire preuve d'une compréhension tout à fait insuffisante que d'y voir autre chose que des phénomènes de la productivité (limitée). La condition de la *lumière* est donnée par une opposition qui se produit dans les processus électrique et galvanique, comme dans le chimique, et même la lumière qui parvient jusqu'à nous sans aucune sollicitation de notre part (phénomène de la productivité qui s'exerce tout autour du soleil) suppose cette opposition [1].

δ) Seule la productivité limitée donne lieu à une ébauche du produit, lui imprime la première impulsion (l'explication du produit doit commencer par l'établissement du point fixe d'où part la première impulsion). La condition de toute formation est donnée par la dualité (Tel est le sens profond de la construction kantienne de la matière comme résultat d'action de forces opposées).

Les phénomènes électriques constituent le schéma général pour la construction de la matière en général.

ε) Il n'y a dans la nature ni productivité pure, ni produit pur. Celle-là est une négation absolue de celui-ci, et inversement.

(Ce qui se rapproche de celle-là, c'est l'absolument indécomposable, et ce qui se rapproche de celui-ci, c'est l'absolument décomposable de l'atomistique. Celle-là ne peut être pensée, sans qu'on pense en même temps l'absolument indécomposable, et celui-ci sans qu'on pense en même temps l'absolument décomposable.)

La nature ne pourra donc être primitivement que l'intermédiaire des deux, et nous arrivons ainsi à la notion d'une productivité en train de se transformer en produit, ou d'un produit productif à l'infini. Nous nous en tenons à cette dernière détermination.

La notion du produit (fixe) et celle de la productivité (libre)

1. Étant donné les expériences que nous connaissons, il n'est du moins pas impossible de considérer les phénomènes de la lumière et ceux de l'électricité comme identiques car dans l'image prismatique les couleurs sont opposées les unes aux autres et la lumière blanche qui occupe le milieu *peut* du moins être considérée comme le point d'indifférence : et, par *analogie*, on sera tenté de considérer justement *cette* construction des phénomènes lumineux comme la vraie.

sont des notions opposées. Comme ce que nous avons postulé est déjà produit, il peut, lorsqu'il est productif, l'être seulement d'une façon définie. Mais productivité définie est *formation* (active). Ce troisième terme doit donc être en état de *formation*.

Mais le produit doit être productif à l'infini (autrement dit le passage de la production au produit ne doit jamais être absolument achevé) ; il sera donc à chaque moment productif d'une manière définie, la productivité subsistera, mais non en tant que produit.

(On pourrait certes se demander comment le passage d'une forme à une autre est possible, alors qu'*aucune* forme n'est fixée. Mais ce qui rend possibles les formations *momentanées*, c'est le fait que l'évolution ne peut s'effectuer avec une vitesse infime, de sorte que pour chaque moment du moins la forme peut avoir un caractère déterminé.)

Le produit apparaîtra comme engagé dans une *métamorphose infinie*.

(Du point de vue de la réflexion, il apparaîtra comme sautant sans cesse de l'état liquide à l'état solide, sans trouver la forme qu'il recherche. Des organisations, qui ne vivent pas dans l'élément plus grossier, vivent du moins au fond de la mer atmosphérique ; beaucoup d'entre elles passent, à la faveur de métamorphoses, d'un élément dans un autre ; et l'animal, dont toute la vie consiste en contractions, est-il autre chose qu'un saut pareil ?)

La métamorphose ne peut s'effectuer en dehors de toute règle. Elle doit en effet rester dans les limites de l'opposition initiale et ne pas les dépasser [1].

(Cette régularité ne se traduira pas par autre chose que par une parenté interne des formes, parenté qui, à son tour, n'est pas concevable sans un *type fondamental*, commun à toutes les organisations et qu'avec de nombreuses variations, elles expriment toutes.)

Mais même ce produit ne constitue pas encore ce que nous

1. C'est pourquoi la métamorphose devient irrégulière lorsque l'opposition est supprimée ou faussée. Car la maladie elle-même est-elle autre chose qu'une métamorphose ?

cherchons, à savoir un produit qui, productif à l'infini, reste le *même*. Que le produit reste le même, cela paraît impossible, car sans inhibition absolue, sans arrêt de la productivité il semble qu'il ne puisse y avoir de produit. Le produit devrait être inhibé, entravé, comme l'est la productivité, car il est toujours productif ; et il devrait être inhibé par le dédoublement et la limitation qui en résulte. Mais il faudrait expliquer également comment le produit productif peut être inhibé aux diverses phases de formation, sans cesser d'être productif ou comment le dédoublement lui-même est fait pour assurer la continuité de la productivité.

Voyons maintenant comment le produit doit apparaître du point de vue de la réflexion.

Le produit est la synthèse dans laquelle se touchent les abîmes opposés, l'absolument décomposable, d'une part, l'absolument indécomposable, de l'autre. L'atomiste cherche à expliquer par la force de cohésion, la force plastique, etc. comment la discontinuité absolue sur laquelle repose sa conception se transforme en continuité. Mais en vain, car la *continuité* n'est que la productivité elle-même.

La variété des formes que ce produit revêt dans la métamorphose a été expliquée par les différences entre les phases de développement, chaque phase ayant pour parallèle une forme particulière. — L'atomiste pose dans la nature certaines formes fondamentales et, comme tout dans la nature aspire à la forme, et que tout ce qui se forme a sa forme particulière, il faut bien admettre l'existence de ces formes particulières, mais à l'état de simple allusion, et non d'*actes*.

Du point de vue de la réflexion, le devenir de chaque produit doit apparaître comme une aspiration incessante des actions primaires à la production d'une forme déterminée et comme une disparition non moins constante de ces formes.

C'est ainsi que le produit ne serait pas le produit d'une tendance simple, mais seulement l'expression visible d'une tendance interne, d'un équilibre interne des actions primaires qui n'ont pas réussi à se réduire l'une l'autre à l'absence absolue de forme ni à se conférer l'une à l'autre, en raison du conflit général, une forme fixe et déterminée.

Jusqu'ici (aussi longtemps que nous avions affaire à des facteurs idéels) la recherche pouvait se faire en suivant des directions opposées ; à partir de maintenant, comme nous avons à suivre un produit réel dans ses développements, nous ne pouvons le faire que dans une seule direction.

Du fait de la divergence inévitable de la productivité, à chaque phase de développement, dans des directions opposées, le produit lui-même se trouve décomposé en plusieurs produits dont chacun cependant correspond à une phase de développement particulière.

Qu'il en soit vraiment ainsi, c'est ce qu'il est facile de montrer d'après les produits eux-mêmes lorsqu'on les compare entre eux au point de vue de la forme et qu'on recherche une continuité qui, sous ce rapport, les relie les uns aux autres ; or, comme (pour la réflexion) la continuité n'est jamais dans les *produits,* mais dans la *productivité,* cette intention ne peut jamais être réalisée d'une façon complète.

Pour trouver la continuité dans la productivité, il faudrait que les gradations de ce passage de la productivité au produit fussent établies avec plus de précision que cela n'a été fait jusqu'ici. Du fait que la productivité subit une limitation (voir plus haut), le produit se trouve seulement ébauché, la productivité recevant pour la première fois un point fixe, un appui ferme. — Il importe de montrer *comment* la productivité se matérialise progressivement et se transforme en produits de plus en plus fixes ; on obtient ainsi une *gradation dynamique dans la nature,* ce qui constitue, à proprement parler, l'objet principal et la tâche fondamentale de tout le système.

(Qu'on nous permette au préalable l'explication suivante. La première condition nécessaire consiste dans le dédoublement de la productivité ; quant à la cause de ce dédoublement, elle reste tout d'abord en dehors de la recherche. Le dédoublement a peut-être pour effet une alternance de contractions et d'expansions. Cette alternance n'a pas lieu dans la matière elle-même, mais constitue la *matière elle-même* et la première phase de la productivité se transformant en produit. Le produit ne peut se former qu'à la suite de l'arrêt de cette alternance, donc grâce à l'intervention d'un *troisième* facteur qui *fixe* cette alternance ;

nous serions ainsi en présence de la matière à sa phase la plus profonde (*première* puissance), de l'alternance au repos ou en équilibre, comme, d'autre part, la suppression de ce troisième facteur aurait pour effet d'élever la matière à une puissance supérieure. Or, il serait possible que ces produits ainsi dérivés correspondent à des phases tout à fait différentes de la matérialité ou du passage en question ou que ces différentes phases soient plus marquées dans tels produits que dans tels autres, et l'on aurait ainsi une gradation dynamique de ces produits.)

n) Pour la solution de la tâche nous suivons provisoirement la direction empruntée jusqu'ici, sans savoir où elle pourra nous conduire.

Des produits particuliers (individuels) sont versés dans la nature ; mais dans ces produits on doit toujours pouvoir discerner la productivité, *en tant que* productivité. La productivité n'a pas encore subi une transformation absolue en produit. La persistance du produit doit être l'effet d'une auto-reproduction incessante.

Il reste à savoir ce qui empêche cette transformation absolue (cet épuisement absolu) de la productivité en produit ou ce qui assure le maintien d'une auto-reproduction incessante.

On ne saurait imaginer d'autres obstacles à la transformation absolue de la productivité en produit que ceux venant d'*influences extérieures*, ni que le produit soit obligé à chaque moment de se reproduire à nouveau par d'autres facteurs que des influences extérieures.

Or, on n'a encore trouvé jusqu'ici aucune trace d'une cause agissant à l'encontre du produit (de la nature organique). Aussi cette cause, ne peut-on tout d'abord que la postuler. (Nous nous attendions à voir toute la nature s'épuiser dans ce produit, et c'est maintenant seulement que nous nous rendons compte que, pour comprendre ce produit, il faut admettre l'intervention d'autre chose, d'une nouvelle opposition).

La nature, jusqu'à présent, a été pour nous identité absolue dans la dualité. Ici nous nous trouvons devant une opposition qui doit exister au sein même de cette identité, opposition qu'on doit pouvoir retrouver dans le produit dérivé lui-même, si toutefois il se laisse dériver.

Le produit dérivé est une activité dirigée *vers le dehors* et qui, comme telle, ne se laisse pas penser sans une activité dirigée du dehors vers le dedans (c'est-à-dire dirigée vers elle-même) dans le même produit, laquelle activité, à son tour, ne peut être pensée autrement que comme étant refoulée (réfléchie) du dehors.

C'est dans les directions opposées, naissant de ces oppositions, que se trouve le principe qui préside à la manifestation de tous les phénomènes de la vie. Ces directions supprimées, la vie devient soit *activité absolue,* soit *réceptivité absolue,* alors qu'elle n'est possible primitivement qu'en tant que détermination réciproque et parfaite de l'activité et de la réceptivité.

Nous avons dit plus haut (*g*) qu'un *produit en général* résulte du choc de la nature contre le point d'inhibition primaire, ce qui élève ce point au niveau de la sphère où règne le plein et lui confère une permanence. Ici, où il s'agit du choc de la nature *extérieure,* non plus contre un simple *point,* mais contre un *produit,* cette première construction s'élève pour nous à la *deuxième* puissance, nous avons un produit doublé (c'est ainsi qu'on verra par la suite que la nature organique en général n'est que l'inorganique à une puissance supérieure et qu'elle s'élève au-dessus de l'inorganique, du fait que ce qui est *déjà* chez elle produit, devient *de nouveau* produit).

Etant donné que le produit que nous avons obtenu en premier lieu nous oriente lui-même dans une direction qui lui est opposée, il est évident que notre construction, c'est-à-dire notre manière de concevoir la naissance d'un produit, était, d'une façon générale, *incomplète* et que notre tâche (la tâche de toute la science consiste à construire la naissance d'un produit, à rechercher la manière dont il naît) était encore loin d'être remplie.

Un produit productif, comme tel, ne peut naître que sous l'influence de forces extérieures, car c'est ainsi seulement que la productivité se trouve interrompue et est empêchée de s'épuiser dans le produit. Or, ces forces extérieures doivent faire partie d'une sphère particulière, d'un monde qui *ne soit pas productif,* autrement dit d'un monde fixe et invariablement déterminé sous tous les rapports. Le problème qui consiste à rechercher comment les produits naissent dans la nature n'a donc

reçu jusqu'à présent qu'une solution partielle. « Le produit, avons-nous dit, est inhibé par le dédoublement de la productivité à chaque phase de développement. » Or, ceci ne s'applique qu'au produit *productif*, alors qu'ici il s'agit d'un produit *non-productif*.

La contradiction à laquelle nous nous heurtons ne pourra être levée que si l'on trouve une expression générale pour la construction d'un produit, quel qu'il soit (qu'il soit productif ou qu'il ait cessé de l'être).

L'existence d'un monde *non productif* (inorganique) n'ayant été précédemment que postulée, afin d'expliquer l'existence du monde productif, c'est également d'une façon hypothétique que nous pouvons établir les conditions dont dépend l'existence du premier et comme nous ne le connaissons encore que par opposition au productif, ces conditions doivent, elles aussi, être déduites de cette opposition. (Il ressort de tout cela que toutes les déductions auxquelles nous nous livrons ici ne constituent encore que des vérités pour ainsi dire hypothétiques, car il est impossible d'expliquer aussi bien la nature organique que l'inorganique, sans ramener la construction de l'une et de l'autre à une expression commune qui ne peut être trouvée que par la voie de synthèse. C'est un travail qui dépasse le cadre de cet essai, et nous avons hâte d'aborder le problème le plus général et le plus important de notre science).

Le problème le plus général de la physique spéculative peut être formulé ainsi : ramener à une expression commune la construction du monde organique et du monde inorganique. Nous ne donnerons, dans ce qui suit, que les principaux éléments de la solution de ce problème.

A

Nous commençons par poser le principe suivant : le produit organique étant le produit à la deuxième puissance, la construc-

tion *organique* du produit doit être, tout au moins, l'image symbolique de la construction *primaire* de *tout* produit.

a) Pour que la productivité soit fixée en un point quelconque, *il faut qu'il y ait des limites*. Or, comme les limites constituent la condition de la *première manifestation*, la *cause* dont ces limites sont l'effet, *ne peut plus manifester son action :* elle rentre dans l'intérieur de la nature ou du produit du moment.

Dans la nature organique, cette limitation est l'œuvre de ce que nous appelons *sensibilité,* laquelle doit être pensée comme la première condition de la construction du monde organique.

b) L'effet immédiat de la productivité limitée consiste dans une alternance de contractions et d'expansions dans la matière déjà donnée et, comme nous le savons à présent, construite pour ainsi dire pour la deuxième fois.

c) Lorsque cette alternance s'arrête, la productivité se transforme en produit, et lorsqu'elle se rétablit, le produit redevient productivité. Étant donné en effet que le produit doit rester productif à l'infini, on doit pouvoir y distinguer ces trois phases de la productivité ; le passage absolu de celle-ci dans le produit signifie la fin du produit lui-même.

d) De même qu'elles peuvent être distinguées chez l'*individu,* ces trois phases doivent également pouvoir être distinguées dans *toute la nature organique,* et c'est ainsi que la hiérarchie des organisations n'est pas autre chose que la gradation de la *productivité* même. [La productivité s'épuise jusqu'au degré *c*) dans le produit A et ne peut commencer le produit B qu'au point où elle a cessé de produire A, c'est-à-dire qu'elle ne peut commencer qu'au degré *d*), et ainsi de suite, en suivant une marche descendante, jusqu'à la *disparition* de toute productivité. Si l'on connaissait le degré *absolu* de la productivité, de celle de la Terre par exemple (qui est déterminée par ses rapports avec le Soleil), on pourrait, grâce à cette donnée, déterminer la limite de l'organisation dont elle est le siège avec plus de précision que par l'expérience qui doit nécessairement être incomplète, car les catastrophes de la nature ont certainement dû faire disparaître les anneaux extrêmes de la chaîne. L'histoire naturelle proprement dite, qui a pour objet, non les *produits,* mais la *nature* elle-même, poursuit sa productivité, comme si

elle subissait une contrainte, à travers tous les détours et sinuosités, jusqu'au point où elle s'éteint dans le produit.]

C'est sur cette gradation dynamique, qui existe aussi bien chez l'individu que dans la nature entière, que repose la construction de tous les phénomènes organiques.

B

Ces propositions, généralisées, aboutissent aux principes suivants d'une théorie générale de la nature.

a) La productivité doit être *primitivement* limitée. Etant donné qu'au-delà de la productivité limitée, il y a (seulement) *identité pure*, cette limitation ne peut venir que d'une différence déjà existante ; aussi doit-elle être l'effet d'une opposition se formant au sein de la productivité même. Nous revenons ainsi à notre premier postulat [1].

b) Cette différence, pensée à l'état *pur*, est la première condition de toute activité (de la nature) ; la productivité subit des attractions et des répulsions entre les deux termes opposés (les limites primitives) [2], et cette alternance de contraction et d'expansion donne nécessairement lieu à un facteur commun, mais qui n'existe qu'au sein de l'alternance. S'il se trouvait *en dehors* de l'alternance, c'est celle-ci qui devrait subir une fixation. C'est la productivité dédoublée qui constitue l'élément actif de l'alternance.

c) On se demande donc :

1. Le premier postulat de la science de la nature est celui d'une opposition au sein de l'identité pure de la nature. Cette opposition doit être pensée à l'état tout à fait pur, sans autre substrat que celui d'activité, car elle est la condition de tout substrat. Celui qui est incapable de se représenter une activité ou une opposition sans substrat n'est pas fait pour la philosophie, car c'est à la déduction d'un substrat que tend justement la philosophie.

2. Les phénomènes électriques représentent le schéma des oscillations de la nature entre la productivité et le produit. Et c'est cet état d'oscillation, d'alternance des forces d'attraction et de répulsion qui constitue l'état de formation proprement dit.

α) Par quoi cette alternance peut-elle être fixée ? Comme elle ne peut l'être par quelque chose qui soit conçue comme étant un *membre* de l'alternance, elle doit l'être par un troisième facteur.

β) Mais il faut que ce troisième facteur puisse *intervenir, s'introduire* dans cette opposition ; mais comme il n'y a rien *en dehors* de celle-ci [1], le facteur en question doit en faire partie dès le début, comme quelque chose qui est provoqué par l'opposition et qui, à son tour, provoque l'opposition. Autrement, il n'y aurait aucune raison pour qu'il fût primitivement compris dans l'opposition.

L'opposition signifie la suppression de l'identité. Mais la nature est *primitivement* identité. Il faudra donc qu'au sein de l'opposition s'affirme de nouveau une tendance à l'identité. Cette tendance a pour condition (directe) l'opposition, car s'il n'y avait pas opposition, il y aurait identité, repos absolu, donc pas de *tendance* à l'identité [2]. Si, d'autre part, il n'y avait pas identité au sein même de l'opposition, aucune opposition ne pourrait se maintenir.

L'identité née de l'opposition (de la différence) est *indifférence*. Ce troisième facteur que nous cherchons est donc celui de l'aspiration à l'indifférence, qui à la fois est conditionnée par la différence et en est la condition (La différence comme différence est inconcevable ; elle n'existe pour l'intuition que par l'intermédiaire d'un troisième facteur qu'elle reçoit et auquel est attachée l'alternance elle-même).

Ce troisième élément est donc le seul qui constitue le substrat dans cette alternance primitive. Mais le substrat suppose aussi bien l'alternance que l'alternance suppose le substrat, de sorte qu'il n'y a ici ni un avant ni un après, mais que différence et aspiration à l'identité sont simultanées, se confondent dans le temps.

1. Car cette opposition est la seule chose qui nous soit donnée, pour que nous puissions en faire surgir tout le reste.

2. Ce troisième facteur doit donc 1° avoir l'opposition comme condition directe et 2° engendrer à son tour une opposition. Quelle est donc la condition de l'opposition ? Il n'y a opposition qu'à la faveur de cette aspiration à l'identité. Là où il n'y a pas aspiration à l'unité, il n'y a pas opposition.

Proposition principale : aucune identité dans la nature n'est absolue ; toute identité est seulement indifférence [1].

Étant donné que ce troisième élément *suppose* lui-même l'opposition, il ne saurait la supprimer d'une façon *absolue* ; *la persistance de l'opposition* est la condition de la persistance de ce troisième élément (de cette troisième activité de la nature), de même qu'inversement c'est cette troisième activité qui assure la persistance de l'opposition.

Mais comment se représenter l'opposition comme persistante ?

Nous avons une première opposition initiale dans les limites de laquelle est enfermée toute la nature. Si nous supposons que les membres de cette opposition passent réellement l'un dans l'autre ou se confondent d'une façon absolue dans un troisième (dans un seul produit), l'opposition s'en trouve supprimée et, avec elle, la *tendance* dont nous avons parlé, ainsi que toute l'activité de la nature. Si donc l'opposition persiste, on ne peut l'expliquer autrement qu'en admettant que cette opposition est *infinie*, que ses limites extrêmes sont reculées à l'infini, de sorte que ne peuvent être produits que *les membres intermédiaires de la synthèse*, et *non la synthèse dernière et absolue* ; il ne peut donc y avoir que des *points d'indifférence relatifs*, chaque indifférence qui se produit laissant une nouvelle opposition, qui a échappé à la suppression, laquelle à son tour passe à l'indifférence qui, de son côté, ne supprime que *partiellement* l'opposition primitive. L'opposition primitive et la tendance à l'indifférence donnent lieu au produit qui ne supprime, lui aussi, l'opposition qu'*en partie* ; mais, du fait de la suppression de cette partie et, par conséquent, de la naissance du produit, il se forme une opposition différente de la première, sans que l'opposition *absolue* s'en trouve abolie ; il y a donc de nouveau dualité, de celle-ci naît un nouveau produit, et ainsi de suite à l'infini.

Supposons que le produit A ait pour effet la conciliation de l'opposition $c — d$: l'opposition $b — e$ reste en dehors de cette conciliation. Elle se trouve supprimée en B, mais ce produit

1. La Nature est une activité qui *tend* constamment à l'identité, donc une activité qui, pour se maintenir comme telle, suppose toujours l'opposition.

laisse intacte l'opposition de *a* — *f* ; et si nous supposons que *a* et *f* marquent les limites extrêmes, leur réunion ne peut donner lieu qu'à un produit qui ne viendra jamais.

Entre les extrêmes *a* et *f* se trouvent *c* et *d*, *b* et *e*, mais la série de ces oppositions intermédiaires est sans fin et toutes sont incluses dans une seule opposition absolue. Dans le produit A, ce sont seulement *c* et *d* qui sont supprimés tandis que *a* et *f* restent ; et si nous disons que ce qui reste de *a* est *b* et ce qui reste de *f* est *e*, ces éléments, en raison de la tendance absolue à l'indifférence, finiront bien par se réunir, mais en laissant inabolie une nouvelle opposition, et c'est ainsi qu'il y a entre *a* et *f* une série infinie d'oppositions intermédiaires, et le produit dans lequel elles sont appelées à disparaître n'*est* jamais, mais *devient* toujours.

On peut se représenter de la façon suivante cette formation se poursuivant à l'infini. L'opposition primitive aurait dû disparaître dans le produit primitif A. Ce produit aurait dû tomber dans le point d'indifférence de *a* et *f*, mais comme l'opposition est absolue et ne peut être supprimée qu'à la faveur d'une synthèse poursuivie à l'infini (jamais réalisée), A doit être pensé comme étant le centre d'une périphérie infinie (ayant pour diamètre la ligne infinie *af*). Comme seuls *c* et *d* sont réunis dans le produit de *a* et *f*, il s'y produit un nouveau dédoublement, celui en *b* et en *e* ; aussi le produit sera-t-il sollicité dans des directions opposées, et dans le point où la tendance à l'indifférence devient dominante, *b* et *e* formeront un nouveau produit, différent du premier ; mais entre *a* et *f* se trouvent encore des oppositions nombreuses à l'infini, et le point d'indifférence B forme une périphérie incluse dans la première, mais infinie à son tour, et ainsi de suite.

L'opposition de *b* et *e* en B est entretenue par A qui la laisse inconciliée ; de même l'opposition dans C est entretenue par B, qui, de son côté, n'a supprimé qu'en partie l'opposition entre *a* et *f*. Mais l'opposition dans C n'est entretenue par B que pour autant que l'opposition B est entretenue par A [1]. Donc

1. Toute l'opposition non supprimée en A est transférée en B. Mais ne pouvant pas non plus être totalement supprimée en B, elle est trans-

ce qui résulte de cette opposition dans C et dans B (par exemple, la gravitation universelle) a pour cause l'influence exercée sur l'un et sur l'autre par A, de sorte que B et C et les produits infiniment nombreux qui se trouvent entre *a* et *f* à titre de produits intermédiaires, ne seront, par rapport à A, qu'un seul et même produit. La *différence* qui subsiste après la réunion de *c* et de *d* en A est unique, mais se divise de nouveau dans B, C, etc.

Mais la persistance de l'opposition est pour chaque produit la condition de la tendance à l'indifférence, et c'est pourquoi une tendance à l'indifférence en B est entretenue par A et en C par B. Or, comme l'opposition que A laisse subsister *n'est qu'une,* cette même tendance en B, en C, et ainsi de suite à l'infini, n'a pour condition que A et n'est entretenue que par A.

L'organisation ainsi déterminée n'est autre que celle de l'Univers dans le système de la gravitation. La gravitation est *simple,* mais sa condition est *dualité.* L'indifférence naît de la différence. La dualité abolie n'est autre que la matière, pour autant qu'elle n'est que *masse.*

Le point d'indifférence *absolu* n'existe nulle part ; il se répartit pour ainsi dire en plusieurs points particuliers. L'Univers, qui se forme en partant du centre et en se dirigeant vers la périphérie, *cherche* le point où même les oppositions les plus extrêmes de la nature se trouvent supprimées ; l'impossibilité de cette suppression assure l'infinité de l'Univers.

De chaque produit A la partie non supprimée de l'opposition est transférée dans un nouveau B ; A devient ainsi la cause de la dualité et de la gravitation pour B (Ce *transfert* est ce qu'on appelle action *répartitive,* dont la théorie ne s'éclaire que si l'on se place à ce point de vue) [1]. C'est ainsi qu'aussi loin que s'étend la sphère de son action le soleil, étant donné que

férée en C. L'opposition en C est donc entretenue par B, mais seulement pour autant que A entretient l'opposition qui est la condition de B.

1. Il ne peut en effet être question de répartition que là où l'opposition dans un produit est supprimée d'une façon non absolue, mais *relative.*

son indifférence n'est que relative, entretient l'opposition qui est la condition de la pesanteur dans les corps célestes secondaires [1].

Supprimée à chaque moment, l'indifférence est à chaque moment rétablie. C'est pourquoi l'action de la pesanteur s'exerce aussi bien dans les corps en repos que dans les corps en mouvement. Le rétablissement universel de la dualité et sa suppression à chaque moment ne peuvent en effet apparaître que comme un *nisus* contre un troisième, lequel, abstrait de la tendance, est purement *idéal* (n'indique que la direction), un *point* [2]. La pesanteur étant *une* pour chaque produit total, le point d'indifférence relative est également *un*. Le point d'indifférence de chaque corps *particulier* marque seulement la ligne de direction de sa tendance par rapport au point d'indifférence universel ; c'est pourquoi le point dont nous avons parlé plus haut doit être considéré comme le seul où s'exerce l'action de la pesanteur ; de même que ce par quoi les corps nous apparaissent consistants et stables n'est que cette tendance vue du dehors [3].

1. La tendance à l'indifférence exige la prédominance sur l'opposition à des distances plus ou moins éloignées du corps qui exerce la répartition (p. exemple, à une certaine distance la répartition exercée par un corps électrique ou magnétique sur un autre paraît abolie). Les différences de distance expliquent les différences existant entre les divers corps faisant partie d'un seul et même système, une partie de la matière en effet succombant à l'indifférence plus tôt que les autres. Or, étant donné que la différence constitue la condition de chaque produit, elle doit, en tant que source de toute existence, se rétablir à chaque moment, mais être pensée aussi comme de nouveau supprimée. C'est grâce à cette renaissance, à cette ré-animation constantes, que la création se renouvelle à chaque moment.

2. C'est en effet au zéro que la nature tend toujours à revenir, et elle y reviendrait si l'opposition était supprimée. Prenons l'état primitif de la nature $= 0$ (absence de réalité). Or, on peut se figurer le zéro comme divisé en $1 - 1$ ($= 0$) ; mais supposons que cette division ne se prolonge pas à l'infini (comme dans la série infinie $1 - 1 + 1 + 1 \ldots$) ; dans ce cas la nature oscillera toujours entre zéro et l'unité, et tel est exactement son état.

3. Baader : *Sur le carré de Pythagore*, 1798.

La chute verticale vers ce point n'est pas un mouvement simple, mais un mouvement *composé*, et il est permis de s'étonner qu'on ne s'en soit pas aperçu plus tôt.

La pesanteur n'est pas proportionnelle à la masse (car cette masse, qu'est-elle, sinon une abstraction de la pesanteur spécifique que vous avez hypostasiée ?), mais, au contraire, la masse d'un corps n'est que l'expression du moment où l'opposition dont il était le siège se trouve supprimée.

d) Après tout ce que nous venons de dire, la construction de la matière peut être considérée comme achevée d'une façon générale, mais non quant aux différences spécifiques.

Ce qui est *commun* à toute matière de B, C etc. par rapport à A, c'est la différence non supprimée par A, c'est la différence supprimée *en partie seulement* par A, dont la pesanteur est déterminée par cette différence.

Ce qui *distingue* donc B et C de A, c'est cette différence non supprimée par A et qui est la condition de la pesanteur pour B et C. De même, ce qui distingue C de D (lorsque C est un produit subordonné par rapport à B), c'est la différence non supprimée par B et qui est transférée en C. La pesanteur n'est donc pas la même pour les corps cosmiques d'ordre supérieur que pour ceux d'ordre secondaire, et les forces centrales de l'attraction sont aussi variées que leurs conditions.

Les produits A, B, C, confrontés les uns avec les autres, représentent des produits absolument *homogènes* (leur opposition par rapport au *produit total* étant la même) ; or, ce qui rend possible la réapparition ou la persistance de la différence dans chaque produit, c'est probablement la variété des rapports entre les facteurs qui président à la suppression, le facteur positif, par exemple, dominant dans le produit X, le facteur négatif dans le produit Y (ce qui rend un corps positivement, un autre négativement électrique. Toute différence se réduit à une différence d'électricité) [1].

1. Nous supposons ici que ce que nous appelons la qualité des corps et que nous sommes habitués à considérer comme quelque chose d'homogène ou comme formant la base de toute homogénéité n'est, au fond, que l'expression d'une différence supprimée.

e) La preuve que l'identité de la matière n'est pas identité *absolue*, mais seulement *indifférence*, nous est fournie par la possibilité de la disparition de l'identité et par les phénomènes qui l'accompagnent. — Qu'il nous soit permis de désigner par le terme *processus dynamique* cette suppression de l'identité et des phénomènes qui en résultent, étant bien entendu que nous ne préjugeons en rien la question de la réalité de ce processus.

Il y aura exactement autant de phases de ce processus qu'il y a de degrés de passage de la différence à l'indifférence.

α) La première phase sera marquée par des objets dans lesquels la suppression et le rétablissement de l'opposition dans chaque moment sont encore eux-mêmes perceptibles.

Le produit tout entier est reproduit à chaque moment [1], autrement dit, l'opposition qui y est supprimée se rétablit à chaque moment, mais ce rétablissement se perd aussitôt dans la pesanteur *générale* [2] ; chaque rétablissement ne peut donc être perçu que dans des objets particuliers qui semblent graviter les uns par rapport aux autres, de sorte que lorsqu'on présente à l'un des facteurs de l'opposition son contraire (dans un autre objet), les deux facteurs accusent une pesanteur l'un par rapport à l'autre ; d'où il résulte que la pesanteur générale n'est pas abolie, mais qu'il y a une pesanteur *spéciale* au sein de la générale. Nous avons deux produits ayant des rapports de ce genre dans la terre et l'aiguille magnétique, dans laquelle on peut distinguer un rétablissement constant de l'indifférence gravitationnelle aux pôles [3] et une domination constante de l'identité gravitationnelle [4] au point d'indifférence générale. Ce n'est donc pas l'objet comme tel qui est *objet*, mais la reproduction même de l'objet [5].

1. Chaque corps, par conséquent aussi le produit total, doit être pensé comme reproduit à chaque moment.

2. Mais le *général* n'est jamais perçu, justement parce que général.

3. Cela confirme ce que nous avons dit plus haut, à savoir que la chute vers le centre est un mouvement composé.

4. La suppression l'un par l'autre des mouvements opposés.

5. Où l'objet est aperçu à la première phase du devenir ou du passage de l'indifférence à la différence. Les phénomènes du magnétisme sont justement de nature à nous inciter à adopter un point de vue

β) A la première phase, la dualité des produits réapparaît au sein de son identité, à la deuxième, l'opposition se décompose en ses facteurs qui se répartissent entre plusieurs corps différents (A et B). Du fait que l'un des facteurs de l'opposition devient *relativement* prédominant en A, l'autre en B, il se produit (d'après la même loi qu'en α), une *gravitation* des facteurs l'*un par rapport à l'autre* et, par conséquent, une nouvelle indifférence qui, lorsque l'équilibre se trouve rétabli, se traduit par une *répulsion*[1]. (Alternance d'attraction et de répulsion, *deuxième* phase, sous laquelle se manifeste la matière). — *Electricité.*

γ) A la deuxième phase, l'un des facteurs du produit n'avait qu'une prépondérance *relative*[2] ; à la troisième, cette prépondérance deviendra *absolue* ; l'opposition primitive entre les corps A et B est complètement rétablie ; la matière retourne à la *première phase* du devenir.

A la première, règne encore la *différence pure,* sans substrat (car c'est d'elle seulement que naît le substrat), à la deuxième, ce sont les *facteurs* simples de deux PRODUITS qui s'opposent, à la troisième, l'opposition est entre les PRODUITS EUX-MÊMES ; ici la différence est à la *troisième* puissance.

Lorsque deux *produits* s'opposent d'une façon absolue[3], c'est que dans chacun d'eux l'indifférence de la *gravitation* (grâce à laquelle le produit se maintient) est *supprimée,* et ils doivent graviter l'un par rapport à l'autre[4]. (A la deuxième phase, il

situé au delà du produit, ce qui est nécessaire pour construire le produit.

1. Il en résultera une action opposée : attraction négative, ou répulsion. Répulsion et attraction se comportent comme grandeurs négative et positive. Répulsion = attraction négative ; attraction = répulsion négative ; lorsque le maximum d'attraction est atteint, elle se transforme en son contraire : en répulsion.

2. Si l'on désigne les facteurs par électricité + et électricité —, la première aura, à sa deuxième phase, la prédominance sur la seconde.

3. Lorsque ce ne sont plus les facteurs particuliers de deux produits, mais les produits eux-mêmes qui s'opposent d'une façon absolue.

4. Le produit est en effet quelque chose où l'opposition disparaît, mais seulement du fait de l'indifférence gravitationnelle. Lors donc qu'il y a opposition entre deux produits, il faut que dans chacun d'eux

n'y avait qu'une gravitation réciproque des *facteurs*, ici il y a gravitation des produits)[1]. Ce processus entraîne donc tout d'abord dans son évolution le côté *indifférent* du PRODUIT, autrement dit les produits eux-mêmes. A une différence égale entre les produits correspond une indifférence inégale, si bien que la différence peut finir par une indifférence. (Jusqu'ici il n'a été question que de l'indifférence de facteurs simples, sans substrat ; ici, il s'agit d'une indifférence des produits). Cette tendance ne sera apaisée qu'après la formation d'un produit commun. Ce produit, en se formant, passe, des deux côtés. par tous les intermédiaires situés entre les deux produits (par exemple, par tous les degrés intermédiaires de la pesanteur spécifique, jusqu'à ce qu'il trouve le point où il succombe à l'indifférence et devient produit).

Remarque générale.

Dans la première construction, le produit se présente comme identité ; cette identité se résout certes de nouveau en opposition, mais cette opposition n'est plus inhérente aux *produits* ; c'est une opposition dans la *productivité* elle-même Le produit, *en tant que* produit, est identité. Mais à la deuxième phase, une dualité apparaît de nouveau dans la sphère des produits, et c'est seulement à la troisième phase que la dualité des produits devient, à son tour, identité[2]. Nous avons, ici également, une progression de la thèse à l'antithèse, et de celle-ci à la synthèse. La dernière synthèse de la matière s'effectue dans le processus

l'indifférence soit absolument supprimée et les deux produits doivent graviter l'un par rapport à l'autre.

1. Dans le processus électrique ce n'est pas le produit total qui est actif, mais seulement un facteur de ce produit, celui qui a la prédominance relative sur l'autre. Dans le processus chimique, caractérisé par l'activité du *produit total*, c'est l'indifférence du produit total qui doit être abolie.

2. Nous avons donc le schéma suivant du processus dynamique :

1re phase : unité du produit — magnétisme.
2e phase : dualité des produits — électricité.
3e phase : unité des *produits* — processus chimique.

chimique, mais pour que la synthèse se poursuive au delà, il faut que le cercle se rouvre.

Nous laissons nos lecteurs tirer les conclusions de ce que nous venons d'exposer et juger dans quelle mesure les considérations qui précèdent peuvent contribuer à relier les uns aux autres les phénomènes de la nature. Pour ne donner qu'un exemple de l'interdépendance qui se trouve ainsi établie entre ces phénomènes, nous rappellerons que lorsque, dans le processus chimique, le lien de la gravitation se trouve relâché, le phénomène de la lumière qui accompagne le processus chimique dans sa plus grande perfection (comme processus de combustion), apparaît comme un phénomène singulier dont une analyse, poussée plus à fond, apporte une confirmation à ce que j'ai dit ailleurs, à savoir qu'« il doit y avoir un lien mystérieux entre l'action de la lumière et celle de la pesanteur exercée par les corps centraux ». Cette indifférence de la pesanteur ne disparaît-elle pas en effet à chaque moment, étant donné que la pesanteur, toujours active, suppose cette disparition constante de l'indifférence ? C'est ainsi que par l'action répartitive qu'il exerce sur la terre, le soleil a pour effet le retour général de la matière à l'opposition primitive (et, avec lui, la pesanteur). C'est cette abolition générale de l'indifférence qui nous apparaît à nous, êtres animés, sous la forme de la lumière ; il en résulte que là où cette indifférence est supprimée (dans le processus chimique) la lumière *doit* apparaître (pour nous). — C'est donc, d'après ce qui précède, une seule et même opposition qui, partant du magnétisme et passant par l'électricité, finit par se perdre dans les phénomènes chimiques [1].

1. Les conclusions qu'on peut tirer de cette construction des phénomènes dynamiques ont déjà été indiquées par anticipation dans ce qui précède. Pour les rendre plus explicites, par exemple, nous croyons devoir ajouter ces quelques remarques qui suivent. — Le processus chimique, est, dans sa plus grande perfection, un processus de combustion. Or, j'ai déjà eu l'occasion de montrer ailleurs que l'état lumineux d'un corps en combustion n'est que le maximum de son état électro-positif. Car c'est toujours ce qui est électro-positif qui est combustible. Ne devons-nous pas tirer de cette coexistence du phénomène lumineux et du processus chimique, dans sa plus grande perfection, une conclusion appli-

Dans le processus chimique, en effet, tout le produit devient $+\varepsilon$ ou $-\varepsilon$ (le corps électro-positif est, dans l'incombustibilité absolue, le plus combustible[1], alors que ce qui est absolument incombustible est la cause de la propriété électro-*négative*), et s'il est permis pour une fois de retourner la question, nous demanderons : les corps eux-mêmes sont-ils autre chose que de l'électricité concentrée (entravée)? Dans le processus chimique le corps entier se résout en $+\varepsilon$ ou en $-\varepsilon$. La lumière est toujours une manifestation du facteur *positif* de l'opposition primitive ; aussi bien, lorsque l'opposition est rétablie, il y a pour nous *lumière*, parce que nous ne voyons que le facteur

cable à *tous* les phénomènes lumineux dans la nature ? — Qu'est-ce qui se passe en effet dans le processus chimique ? Deux produits entiers gravitent l'un vers l'autre. L'*indifférence* de *chacun* est donc *absolument* abolie. Cette abolition absolue de l'indifférence met le corps tout entier dans l'état lumineux absolu, de même que son abolition partielle dans le processus électrique le met dans un état lumineux partiel. C'est ainsi que la lumière qui nous parvient du soleil sera, elle aussi, à chaque moment, une simple manifestation de l'abolition de l'indifférence. Étant donné en effet que la gravitation ne cesse jamais d'agir, sa condition, c'est-à-dire l'opposition, doit être considérée comme se rétablissant à chaque moment. Nous aurions ainsi dans la lumière une manifestation constante et visible de la pesanteur et, en même temps, l'explication du fait que ce sont justement les corps cosmiques, qui sont le siège principal de la pesanteur, qui sont également la source principale de la lumière, autrement dit une explication du lien existant entre l'action de la pesanteur et celle de la lumière, ainsi que celle de la nature de ce lien. — Les diverses influences de la lumière sur les déviations de l'aiguille magnétique, sur l'électricité atmosphérique, sur la nature organique se trouveraient ainsi expliquées par le fait que la lumière est une manifestation de la suppression constante de l'indifférence, donc une manifestation du processus dynamique sans cesse renaissant. — Il s'agit donc d'une opposition qui règne dans tous les phénomènes dynamiques : magnétisme, électricité, lumière ; l'opposition, par exemple, qui est la condition des phénomènes électriques, doit déjà intervenir dans la première construction de la matière. Tous les corps ne sont-ils pas électriques ?

1. Ou, plutôt, au contraire : c'est toujours l'électro-positif qui est le plus combustible ; d'où il suit que le corps qui brûle a seulement atteint le maximum de $+\varepsilon$.

positif, alors que le négatif n'est qu'objet de sensation. — Si donc l'on admet un lien entre les déviations journalières et annuelles de l'aiguille magnétique et la lumière, ne pourrait-on pas admettre que, lorsque l'opposition se résorbe dans le processus chimique, la lumière soit la cause et le début de tout processus chimique [1] ?

1. Il en est réellement ainsi. Qu'est-ce qui est absolument incombustible ? Sans doute, ce qui produit la combustion de tous les autres corps c'est l'oxygène. Mais ce corps absolument incombustible qu'est l'oxygène, est justement et en même temps le principe de l'électricité négative, donc un principe lui-même négatif et, par conséquent, ce que j'appellerai un représentant de la force d'attraction tandis que le phlogiston ou, ce qui revient au même, l'électricité positive représente la force positive, ou de répulsion. Il est admis depuis longtemps que les phénomènes électriques, magnétiques, chimiques et même organiques sont reliés les uns aux autres, de façon à former un ensemble dont toutes les parties sont interdépendantes. Cette interdépendance doit être mise en lumière. Il est certes possible de démontrer par de nombreuses expériences l'affinité, le lien qui existe entre l'électricité et le processus de la combustion. J'en citerai une parmi les plus récentes. Lorsqu'on remplit une bouteille de Leyde avec de la limaille de fer et qu'on la charge et la décharge à plusieurs reprises, d'une façon répétée, la limaille de fer, extraite au bout d'un certain temps de la bouteille et déposée sur un isolateur (une feuille de papier, par exemple) commence à s'échauffer, devient bientôt rouge, ardente et se transforme en oxyde de fer. Cette expérience mérite d'être répétée et examinée de plus près, car elle pourrait facilement nous apprendre du nouveau. — Ce grand lien que la physique scientifique a pour tâche de faire ressortir s'étend à toute la nature. Il doit donc, une fois démontré, projeter une lumière nouvelle sur toute l'*histoire de la nature*. C'est ainsi qu'il est, par exemple, certain que toute la géologie doit avoir pour point de départ le magnétisme terrestre. Mais c'est le magnétisme qui doit, à son tour, déterminer l'électricité terrestre. Les rapports d'interdépendance entre le nord et le sud sont démontrés par les mouvements irréguliers de l'aiguille magnétique. Mais il existe également une interdépendance entre l'électricité générale (qui, de même que le magnétisme et la pesanteur, a son point d'indifférence), d'une part, le processus de combustion, les phénomènes volcaniques, de l'autre. Il est certain, par conséquent, qu'une chaîne ininterrompue relie le magnétisme général aux mouvements volcaniques. Mais ce ne sont encore là que des expé-

f) Le processus dynamique n'est pas autre chose que la deuxième construction de la matière, et autant il y a de phases du processus dynamique, autant il y a de constructions primitives de la matière. Cette proposition est l'inverse de la proposition *e*)[1]. Ce que nous percevons du produit dans le processus dynamique est ce qui arrive au delà du produit aux facteurs simples de la dualité.

La première impulsion à la production primaire a sa source dans la limitation de la productivité par l'opposition primaire, opposition qui, comme telle (et comme condition de toute construction) ne se laisse plus discerner que dans le *magnétisme* ; la deuxième phase de la production est celle de l'alternance de l'expansion et de la construction qui, comme telle, n'est plus visible que dans l'électricité ; la troisième phase enfin est celle du passage de cette alternance à l'indifférence qui, comme telle, ne se laisse plus reconnaître que dans les phénomènes chimiques.

Magnétisme, *électricité* et *processus chimique :* telles sont les catégories de la construction primaire de la nature (de la matière) ; cette construction primaire nous échappe, est soustraite à notre intuition, alors que les autres sont ce qui demeure, ce qui est fixé, stabilisé : les schémas généraux de la construction de la matière.

Et, pour refermer le cercle au point dont nous sommes partis, nous dirons que, de même qu'en ce qui concerne la nature organique, le mystère de la production réside dans la succession de l'irritabilité, de la sensibilité et de l'instinct formatif dans chaque individu, de même la succession du magnétisme, de

riences isolées. — Ce qui nous manque pour mettre cette interdépendance en *pleine évidence*, c'est le phénomène central, ou l'expérience centrale, que Bacon avait déjà pressentie : expérience montrant que toutes les fonctions de la matière, magnétisme, électricité, etc., convergent vers un seul point, sans que l'une quelconque de ces fonctions se perde dans une autre, mais gardant chacune sa spécificité, expérience qui, si elle est réalisée, aurait pour toute la nature la même importance que celle du galvanisme pour la nature organique.

1. Preuve : tous les phénomènes dynamiques sont des phénomènes de passage de l'indifférence à la différence. Mais c'est justement à la faveur de ce passage que s'effectue la construction primaire de la matière.

l'électricité et du processus chimique, telle qu'on peut la discerner dans chaque corps pris à part, constitue le mystère de la production de la *nature* par elle-même [1].

C

Nous nous sommes ainsi rapprochés de la solution de notre tache qui consistait à réduire à une expression commune la construction de la nature organique et celle de la nature inorganique.

La nature inorganique est le produit de la première *puissance*, l'organique de la *deuxième* [2] (c'est ce que nous avons établi plus haut, mais nous verrons bientôt qu'elle est le produit d'une puissance encore plus élevée) ; c'est pourquoi la nature organique apparaît, par rapport à l'inorganique, comme accidentelle, tandis que l'inorganique, par rapport à l'organique, apparaît comme nécessaire. La nature inorganique a pu avoir pour point de départ des facteurs *simples*, tandis que l'organique est issue de *produits*, devenus facteurs eux-mêmes. C'est pourquoi la nature inorganique apparaît, d'une façon générale, comme ayant *toujours* existé, tandis que l'organique a dû avoir un commencement.

Dans la nature organique l'indifférence ne peut pas se pro-

1. Chaque individu est l'expression de toute la nature. Tout comme l'existence de chaque individu organique, celle de la nature entière repose sur cette hiérarchie. La nature organique n'obtient toute la richesse et toute la variété de ses produits qu'en changeant sans cesse les rapports entre ces trois fonctions. — De même, la nature inorganique n'obtient toute la richesse de ses produits qu'en changeant à l'infini les rapports des trois fonctions de la matière ; car magnétisme, électricité et processus chimique sont des fonctions de la matière en général et, pour autant, des catégories pour la construction de toute matière. Le fait que ces trois fonctions sont des manifestations non de matières particulières, mais de la matière en général, exprime le sens propre et le plus profond de la physique dynamique, celui qui l'élève bien au-dessus de toute autre physique.

2. Le produit organique ne peut en effet être pensé que comme subsistant sous les assauts d'une nature extérieure.

duire de la même manière que dans l'inorganique, car des obstacles incessants s'opposent à son passage à l'indifférence (au passage absolu de la productivité au produit), ce qui donne lieu à un état qui semble comme arraché à la nature, comme obtenu d'elle par la force.

Du fait de l'organisation, la matière à laquelle le processus chimique donne une seconde composition, se trouve ramenée au point initial de la formation (le cercle que nous avons décrit plus haut se rouvre); rien d'étonnant si la matière, ramenée ainsi constamment au point de la formation initiale finit par se réaffirmer sous la forme du produit le plus parfait.

La production organique parcourt les mêmes phases que la production primitive de la nature, à la seule différence près que celle-là débute, dès la première phase, par des produits qui sont tout au moins de l'ordre de la *simple* puissance. La production organique débute, elle aussi, par la limitation, non toutefois par celle de la productivité primaire, mais par celle de la *productivité* d'un *produit* ; et si la formation organique s'effectue à la faveur d'une alternance de contractions et d'expansions, cette alternance a lieu, non dans la productivité simple, mais dans la productivité composée.

Mais tout ceci existe également dans le processus chimique, ce qui ne l'empêche cependant pas d'aboutir à l'indifférence. Aussi le processus vital doit-il faire partie d'une puissance supérieure à celle du processus chimique ; et si *dualité* est le schéma de celui-ci, *triplicité* sera le schéma de celui-là (qui sera ainsi un processus de troisième puissance). Mais comme *triplicité* est en réalité le schéma du processus galvanique (ou du processus d'excitation), on peut dire que le processus galvanique (ou d'excitation) est une puissance supérieure d'un degré à celle du processus chimique, et c'est ce troisième degré manquant à celui-ci et existant dans celui-là qui empêche le produit organique d'aboutir à l'état d'indifférence.

Comme l'excitation empêche chaque produit de tomber dans l'état d'indifférence, et étant donné que l'opposition n'en existe pas moins (c'est l'opposition primitive qui nous suit toujours), il ne reste à la nature pas autre chose à faire qu'à effectuer la séparation des facteurs dans des produits *différents*. Aussi la for-

mation de chaque produit ne peut-elle jamais être une formation achevée, et le produit ne peut pas cesser d'être productif. La contradiction de la nature consiste en ce que le produit doit être *productif* (être un produit de la troisième puissance et, cependant, tout en étant un produit de la troisième puissance, il doit passer à l'indifférence).

La nature cherche à résoudre cette contradiction en s'appliquant à obtenir l'indifférence par l'intermédiaire même de la productivité ; mais en cela encore elle échoue, parce que l'acte de la productivité est l'étincelle qui allume un nouveau processus d'excitation ; le produit de la productivité est une *nouvelle productivité*. C'est à elle qu'aboutit la productivité de l'*individu*, comme à son produit. L'individu peut donc cesser, plus ou moins rapidement ou lentement, d'être productif, mais alors le produit cesse, lui aussi, d'être de troisième puissance, et la nature n'atteint avec lui le point d'indifférence qu'après en avoir fait un produit de deuxième puissance [1].

1. Rien ne démontre mieux dans quelles contradictions se débat la vie et comment celle-ci n'est autre chose qu'un produit plus élevé de forces naturelles ordinaires, que la contradiction que la nature cherche à résoudre, sans y parvenir, par les *sexes*. La nature hait la sexualité et, toutes les fois que celle-ci s'affirme, cela se fait contre sa volonté. La division en sexes est un sort inévitable auquel, une fois devenue organique, elle est obligée de se résigner, et qu'elle ne peut surmonter. Du fait de cette haine pour la division, elle se trouve engagée dans une contradiction qui fait qu'elle est obligée de donner la formation la plus parfaite à ce qu'elle hait et de le porter au sommet de l'existence, comme si elle y tenait tout particulièrement, alors qu'elle ne cesse d'aspirer au retour à l'identité de l'espèce qui se trouve cependant liée, comme à une condition inévitable, à la dualité (impossible à supprimer) des sexes. Comme c'est seulement contrainte et forcée, et en vue de l'espèce, qu'elle forme l'individu, il est clair que toutes les fois qu'elle *semble* vouloir conserver plus longtemps l'individu d'une espèce (nous disons : *semble*, car elle ne le veut jamais réellement), l'espèce devient moins sûre, puisque les distances séparant les générations augmentent et que celles-ci semblent se fuir ou s'éviter les unes les autres. Dans cette région de la nature la disparition de l'individu est moins visiblement rapide que là où les générations sont plus rapprochées, comme dans les cas de la fleur vite fanée qui, dès sa naissance,

Et maintenant, quel est le résultat de tout ceci ? La condition du produit organique (aussi bien qu'inorganique) est la dualité. Sans doute, mais un produit n'est un produit organique *productif* que parce que sa différence ne se transforme *jamais* en indifférence.

Il est, par conséquent, impossible de réduire à une expression commune la construction du produit organique et celle du produit inorganique. Il s'agit là d'un faux problème, qui, comme tel, ne comporte pas de solution. Ce problème implique en effet une *opposition* entre le produit organique et le produit inorganique, alors qu'en réalité le produit organique représente seulement une puissance supérieure à celle de l'inorganique et résulte de l'action des mêmes forces que celles qui ont donné naissance à ce dernier, mais portées à une puissance supérieure. — La sensibilité, l'irritabilité et l'impulsion formative sont impliquées dans *un seul et même* processus, qui est celui de l'excitation (le galvanisme les affecte tous), mais s'ils ne sont que les fonctions supérieures du magnétisme, de l'électricité, etc., il doit exister également pour ceux-ci une synthèse supérieure dans la nature, mais seulement dans la nature considérée comme un tout *absolument* organique.

Tel est aussi le résultat auquel *doit* aboutir toute science véritable de la nature, à savoir que la différence entre la nature organique et la nature inorganique n'existe à l'état d'*objet* que dans la nature et qu'en tant que primitivement *productive* celle-ci plane au-dessus de l'une et de l'autre.

Il nous reste encore une remarque à faire, non à cause de son intérêt intrinsèque, mais pour justifier ce que nous avons dit

repose dans son calice comme dans un lit nuptial, ce qui est mieux fait pour assurer la pérennité de l'espèce. — La nature est l'animal le plus paresseux, et elle maudit la division à cause de l'activité qu'elle lui impose ; elle ne cherche qu'à se soustraire à cette contrainte. Les opposés, les contraires doivent se fuir éternellement, pour se chercher sans cesse ; et ils doivent se chercher sans cesse, sans jamais se retrouver. C'est dans cette contradiction que réside toute la raison de l'activité de la nature.

plus haut concernant les rapports entre notre système et ceux qui ont été connus jusqu'ici sous le nom de dynamiques. Lorsqu'on se demande en effet sous quelle forme se présentera à la réflexion l'opposition primitive, supprimée dans la production, plutôt fixée dans le produit, on ne saurait mieux désigner ce que, par l'analyse, on trouve de cette opposition dans celui-ci qu'en disant que ce sont des forces d'*expansion* et de *contraction* (ou de retardement), auxquelles s'ajoute une troisième force qui est celle de la *pesanteur* et que c'est seulement grâce à elle que celles-là *deviennent*.

Mais cet aspect ne vaut que pour la réflexion ou l'*analyse* et ne saurait être utilisé pour la *synthèse*, de sorte que notre système s'arrête justement là où la physique dynamique de Kant et de ses successeurs commence, à savoir à l'opposition qui se trouve dans le PRODUIT.

Ceci dit, je soumets ces premières raisons justificatives d'une physique spéculative aux têtes pensantes de notre époque, en les priant de ne pas les prendre à la légère, mais d'y appliquer toutes leurs forces et toutes leurs connaissances et d'utiliser au besoin les circonstances extérieures, pour substituer, si possible, leur conception à la mienne.

POUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Deux extraits

(Vol. X, pp. 73-125.)

I

Kant. Fichte. Système de l'idéalisme transcendantal.

Avant de parler de Kant lui-même, je tiens à faire une remarque préliminaire qui s'applique d'ailleurs à toutes les actions humaines, à savoir que la véritable *importance* de ces actions et leurs effets *véritables* ne répondent pas le plus aux intentions qui les avaient dictées et sont hors de proportion avec les moyens dont on s'est servi pour les accomplir. L'action de Kant a été, en fait, extraordinaire. Et il n'est pas bien réconfortant de voir aujourd'hui, cinquante ans après Kant, alors que nous nous trouvons déjà en un point que nous n'aurions jamais atteint *sans* lui, de voir, disons-nous, des gens qui n'ont en rien contribué aux progrès accomplis depuis Kant, chercher à rabaisser son mérite. C'est ce qui arrive également à Fichte. Il est facile aujourd'hui de récuser l'un et l'autre, mais il était difficile d'amener la philosophie au point où l'ont amenée Kant et Fichte. Le jugement de l'histoire sera que jamais une lutte plus intense, extérieure et intérieure, ne s'était livrée pour les biens les plus élevés de l'humanité, de la conscience humaine, jamais l'esprit scientifique, dans ses efforts, n'a réalisé d'expériences plus profondes et plus riches en résul-

tats que depuis Kant[1]. Mais ces conséquences n'ont pas été

1. Avec l'apparition de Kant se produit un changement complet de l'orientation philosophique ; on dirait qu'un courant jusqu'alors entravé et endigué a enfin trouvé une issue qu'il a travaillé inlassablement à élargir, pour pouvoir enfin s'élancer librement, après avoir vaincu tous les obstacles. Si ce courant n'a pas pris tout de suite une marche régulière, si, débordant des deux côtés, il a inondé champs et prés, il n'y a là rien d'anormal ; des esprits mesquins et étroits peuvent bien pester contre le courant et lui préférer le modeste ruisseau qu'ils ont réussi à en détourner pour faire marcher leur moulin, mais le jugement de l'histoire sera tout autre... Depuis que l'influence de Kant a commencé à se faire sentir en philosophie (car il est resté pendant longtemps méconnu, et le premier effet de son influence a été de faire surgir tout un essaim d'imitateurs purement verbaux et d'interprètes sans idées), ce ne furent pas plusieurs systèmes, mais ce fut, peut-on dire, *un seul* qui, à travers tous les phénomènes qui se sont succédé, chercha à atteindre le dernier point de sa transfiguration : telle la plante qui, lorsqu'elle commence à croître, ne sait pas quel point elle finira par atteindre, tout en ayant un sentiment sûr de ce point qui constitue justement ce qui favorise sa croissance, ce que nous appelons son *impulsion*. C'est ainsi que si, dans toute cette succession de systèmes, aucun de leurs auteurs n'avait une notion nette du but à atteindre, chacun n'en sentait pas moins que ce but existait et qu'il fallait l'atteindre, et c'est ce sentiment, cette impulsion que Kant apporta dans la philosophie et qui distingue notre époque de toutes les autres ; c'est ainsi, par exemple, qu'aucune impulsion de ce genre n'existait dans le système de Leibniz, la force qu'il éveilla s'étant épuisée dans les tendances mortes, inertes et stériles de la métaphysique pré-kantienne ; quant au reproche formulé par les spectateurs du dehors contre le mouvement suscité par Kant et contre la rapide succession de systèmes qu'il engendra, il prouve seulement que la philosophie avait atteint le point vivant qui, comme le germe une fois fécondé d'un être vivant ou l'idée principale d'une grande tragédie, ne connaîtra pas de repos avant d'avoir produit tous ses effets, avant d'avoir accompli son complet développement. La philosophie se trouva engagée dans un processus nécessaire, échappant pour ainsi dire à toute volonté. Ce que les spectateurs dont je viens de parler prenaient pour une rapide succession de systèmes n'était, à proprement parler, que la rapide succession des phases de développement et de formation d'un seul système. Dans une pareille succession, l'individuel, avec ses particularités et singularités, devient négligeable ; il n'est que le tribut

précisément celles que Kant *voulait*. Alors qu'il croyait, par sa Critique, avoir mis fin, et à tout jamais, à toute connaissance du supra-sensible, il n'a réussi qu'à imposer à la philosophie une séparation entre le positif et le négatif, avec ce résultat que le positif, s'affirmant désormais dans toute son indépendance, a pu s'opposer au purement négatif comme le deuxième aspect de la philosophie, comme son aspect positif. C'est ce processus de séparation et de transfiguration positive de la philosophie, qui en fut la suite, qui a été inauguré par Kant. La Critique de Kant y a contribué d'autant plus qu'il ne nourrissait aucune intention hostile à l'égard du positif. Tout en faisant crouler l'édifice de la métaphysique positive, il n'en montra pas moins qu'en fin de compte on *doit vouloir* ce qu'elle a voulu et que son contenu devrait, si c'était possible, devenir un jour la *vraie* métaphysique.

Je commence l'exposé de l'œuvre de Kant en disant que sa Critique était dirigée avant tout contre la métaphysique adoptée dans les Écoles, mais qu'elle s'était transformée en cours de route et comme imperceptiblement en une défense de cette même métaphysique.

Contre celle-ci s'était dressé en même temps en Angleterre, grâce surtout aux travaux de John Locke, l'*empirisme*, qui niait l'existence de toute notion non acquise par l'expérience, et de cet empirisme était née la théorie du célèbre philosophe et historien anglais David Hume qui mettait en doute le caractère général et nécessaire de la connaissance humaine. C'est ce scepticisme de Hume qui, de l'aveu de Kant lui-même, avait donné la principale impulsion à sa propre philosophie.

Les principales attaques de Hume étaient dirigées contre la validité objective de la loi de causalité, du principe d'après lequel tout ce qui arrive serait l'effet d'une cause. Sans y penser, nous nous laissons guider dans toutes nos actions, dans tous nos jugements (et Hume lui-même en fait autant, en tant qu'historien pragmatique, érudit, expliquant les événements

dont il s'acquitte envers son temps, une simple écorce ou coquille qui disparaîtra dans la phase suivante, un reste de cette terre et de la glèbe d'où il a surgi. C'est de ce point de vue que nous devons juger Kant.

par leurs causes) par cette loi. Et ce qu'il y a justement de remarquable, c'est que nous appliquons cette loi et la voyons appliquer par d'autres, sans avoir conscience de cette loi, en tant que loi. Nous ne l'appliquons pas par conviction scientifique, mais naturellement et, pour ainsi dire, instinctivement, ce qui prouverait qu'il y a en nous un principe réel qui nous oblige à le faire. A vrai dire, tout ce que Hume a montré, c'est que cette loi universelle, applicable à tous les cas, non seulement réels, mais aussi possibles, ne pouvait pas découler de l'*expérience*. D'ailleurs, l'expérience ne saurait être la source du général et de l'universel. Or, comme il avait déjà admis que toute connaissance est acquise par l'intermédiaire des sens, il ne restait à Hume qu'à admettre que l'application universelle de cette loi était un phénomène subjectif, l'effet d'une simple habitude. « Après avoir constaté, dit-il, dans des cas innombrables, que certains phénomènes ou événements sont précédés par d'autres, ou qu'inversement certains phénomènes ou événements sont suivis d'autres, notre entendement a pris l'habitude, du fait de cette constante répétition, de rattacher ce qui suit à ce qui précède et inversement, et d'établir entre eux un lien de cause à effet, ce qui précède étant la cause, et ce qui suit l'effet. » Je n'insisterai pas pour le moment sur le fait qu'une succession des événements A et B, même en se répétant un nombre infini de fois, ne saurait suffire à faire naître la notion de cause et d'effet, si cette notion ne nous était pas imposée par une nécessité interne de notre nature, indépendamment de toute expérience. Tout ce que nous pourrions dire en présence de la répétition de cette perception serait ceci : dans tous les cas que j'ai pu observer jusqu'ici, le phénomène B a suivi le phénomène A, et je n'ai jamais observé le phénomène B, sans qu'il ait été précédé du phénomène A, mais de cette observation il y a loin, infiniment loin, à la conclusion qu'il y a entre les deux phénomènes un lien de cause à effet. Cette conclusion impliquerait quelque chose de plus qu'une simple succession, laquelle ne peut toujours nous révéler qu'un *post hoc*, jamais un *propter hoc* ; et c'est ainsi qu'en fait nous en resterions toujours au *post hoc*, comme nous le faisons d'ailleurs, même dans des cas où deux événements se suivent, non une seule fois ou acci-

dentellement, mais d'une façon régulière et où nous nous gardons cependant bien de les rattacher l'un à l'autre comme effet à cause ou cause à effet. Mais puisque nous savons si bien distinguer la succession qui n'est qu'un *post hoc*, une simple succession extérieure, de la succession qui est un *propter hoc*, pourquoi ne le ferions-nous pas dans tous les cas ? Je ne pousserai pas plus loin cette réflexion, pas plus que je ne soulèverai la question de savoir si, pour réfuter le doute de Hume, il était bien nécessaire de mettre en œuvre tout le grand appareil de la *Critique de la Raison Pure*. Il est singulier qu'on ait trouvé si difficile de faire cette réfutation et que personne n'ait fait jusqu'ici cette simple constatation qu'elle est faite à chaque instant par l'expérience. Hume explique le principe de causalité en disant qu'il a pour origine une habitude ; mais toute habitude, pour s'affermir, exige un certain temps. Aussi Hume est-il obligé d'accorder non seulement à l'homme individuel, mais au genre humain tout entier un certain temps pendant lequel le phénomène A aura toujours été suivi du phénomène B, jusqu'à ce que se soit formée l'habitude de considérer cette succession comme *nécessaire* (car c'est ce qu'implique la notion de causalité). Or, c'est justement ce que Hume sous-entend facilement et croit par conséquent pouvoir sous-entendre, qui est tout à fait en contradiction avec l'expérience. Je suis en effet persuadé que personne, qu'aucun de nous ne serait disposé à admettre qu'il pût y avoir un temps où le genre humain n'eût pas jugé d'après la loi de causalité, et Hume lui-même, si nous pouvions lui demander s'il peut se figurer que l'homme ait pu, à un moment donné de son existence, ne pas avoir cette notion ou agir sans l'appliquer, — je suis sûr, dis-je, que si l'on pouvait poser cette question à Hume lui-même, il hésiterait à y répondre affirmativement ; il s'apercevrait que l'homme auquel il aurait ôté la possibilité de juger d'après la loi de causalité ne serait plus un homme. Nous pouvons donc être tout à fait certains que déjà le premier homme avait, dès le premier jour de son existence, jugé d'après ce principe, car juger ainsi fait partie de la nature humaine ; et le serpent du paradis, qui avait suggéré au premier homme une attitude sceptique à l'égard des interdictions de Dieu, loin de l'avoir mis au courant de la loi

de causalité, supposait qu'il la connaissait déjà, lorsqu'il lui disait : quand vous aurez mangé des fruits de l'arbre de science, vos yeux s'ouvriront, ou : le jour où vous en aurez mangé, vous serez semblables à Dieu, ce qui signifie : le fruit, ou le fait d'en manger sera la cause de ce que vos yeux s'ouvriront, ou : l'effet de l'absorption de ce fruit sera que vous deviendrez semblables à Dieu. Il existe un roman ou récit arabe, ayant pour titre : *Philosophus autodidactus,* où il est question d'un homme qui, aussitôt après sa naissance, avait été déposé par sa mère dans une île de l'Océan Indien et qui a trouvé degré par degré, par les seuls efforts de son intelligence innée, toutes les notions et conceptions philosophiques. Nous n'avons pas besoin d'une fiction pareille pour réfuter Hume ; car l'enfant encore au berceau, qui n'a pas encore eu l'occasion de s'habituer à certaines successions de phénomènes et auquel, cela va de soi, personne n'a encore parlé de cause et d'effet, se tourne, lorsqu'il entend un bruit, vers l'endroit d'où il vient, sans autre intention que celle d'en voir la cause que, par conséquent, il suppose.

Penser d'après la loi de cause et d'effet est donc une nécessité qui nous est imposée non seulement indépendamment de notre volonté et de notre pensée, mais antérieurement à toute volonté et à toute pensée. Or, nous appelons principe réel ce qui est indépendant de la volonté et de la pensée. C'est donc l'expérience elle-même qui démontre qu'il s'agit d'un principe réel, d'une sorte de pesanteur universelle : de même que celle-ci oblige les corps à se mouvoir vers un centre, nous sommes obligés de juger d'après la loi de causalité, de même que nous ne pouvons penser autrement que d'après la loi de contradiction.

Pour en revenir à la *Critique de la Raison Pure*, de Kant, nous trouvons qu'elle repose, d'une façon générale, sur l'idée suivante : avant de chercher à connaître quoi que ce soit, on doit soumettre à l'épreuve notre pouvoir de connaître lui-même. De même qu'un constructeur prévoyant, avant de commencer à bâtir une maison, passe en revue les moyens dont il dispose, afin de se rendre compte s'ils suffisent pour donner à la maison de solides fondations et pour l'heureuse exécution du travail, de même le philosophe, avant de penser à construire l'édifice

de la métaphysique, doit s'assurer de ses matériaux, des possibilités de s'en procurer, et comme ces matériaux sont puisés à une source spirituelle, c'est celle-ci qu'on doit examiner, afin de s'assurer si elle contient ou si elle offre les matériaux que nécessite la construction. Avant d'espérer acquérir des connaissances, surtout de choses supra-sensibles, il faut se demander et rechercher si nous possédons le pouvoir de les acquérir.

A première vue, cette idée apparaît on ne peut plus claire. Mais en l'examinant de plus près, on s'aperçoit qu'il s'agit là d'une connaissance de la connaissance, et que cette connaissance de la connaissance suppose, à son tour, une connaissance. Il faudrait, par conséquent, se livrer à une recherche sur cette connaissance de la connaissance, et ainsi de suite à l'infini.

Kant, du moins, en abordant son œuvre critique, s'est-il assuré d'un principe directeur et d'une méthode sûre pour ses recherches sur la faculté de connaître ? Malheureusement non. Il commence par un examen général de la nature de la connaissance, mais passe aussitôt à l'énumération de toutes les sources de la connaissance ou de toutes les facultés cognitives ; seulement, au lieu de déduire ces sources et facultés scientifiquement, il les accepte telles que les lui fournit la simple expérience, sans un principe susceptible de lui donner la certitude que son énumération est complète et exacte. Aussi sa *Critique de la Raison Pure* ne peut-elle pas être considérée comme un examen *scientifique* du pouvoir de connaître humain.

Les trois sources spirituelles sont pour lui la sensibilité, l'entendement et la raison. La sensibilité se rapporte soit aux objets qui nous sont extérieurs, soit aux changements qui surviennent *en nous-mêmes*, pour autant que nous les percevons, et il appelle ces affections ou dérangements qui se produisent en nous *sens intérieur*, admettant ainsi implicitement (sans en donner la raison) l'existence d'un seul sens, et non de plusieurs, comme lorsqu'il s'agit d'objets extérieurs. La connaissance qui découle de cette première source, c'est-à-dire de la *sensibilité*, et qui comporte déjà plus que celle découlant d'une simple impression sensible, s'appelle *intuition*. Mais dans l'intuition nous distinguons ce qui est accidentel et pourrait être différent, et ce qui est essen-

tiel et nécessaire. Par rapport aux objets extérieurs, cet élément nécessaire est constitué par l'*espace*. Nous ne pouvons pas nous représenter les objets extérieurs autrement que dans l'espace qui constitue, pour cette raison, la forme nécessaire et universelle de nos intuitions extérieures. Ici Kant montre, en se fondant sur la nécessité ou universalité de cette forme spatiale de nos intuitions extérieures, que l'espace n'est pas, comme le côté purement accidentel ou matériel des choses, d'origine empirique, qu'il ne croît pas en même temps que l'intuition *réelle*, mais qu'il est une forme qui précède en nous l'intuition réelle et fait, par conséquent, partie de la nature même de notre faculté cognitive, d'où il suit qu'il n'est pas inhérent aux choses et indépendant de notre représentation, mais qu'il n'est associé aux choses que pour autant que nous avons l'intuition de celles-ci. D'où il suivrait encore que l'essence des objets qui nous sont extérieurs ne comporte pas d'espace et n'a rien de sensible. Mais Kant s'en remet à nous pour tirer cette conclusion, de même qu'il s'en remet à nous du soin de rechercher comment cette matière sans espace, qui est cependant censée être la raison dernière de nos représentations d'objets, revêt dans notre représentation la forme spatiale.

Ce que l'espace est pour l'intuition extérieure, le *temps* l'est pour l'intuition intérieure. Nos représentations, nos sensations, etc., aussi bien les représentations qui se forment en nous et découlent de l'activité propre de notre esprit que celle, que nous formons en partant des objets extérieurs, se succèdent ; la forme sous laquelle nous les percevons est celle de la succession : le temps. Il en résulte que ce qui donne lieu à nos représentations d'objets extérieurs ne comporte ni succession ni temps ; il en résulte même que ce qui est dans le temps, ce ne sont pas les objets sensibles eux-mêmes que nous nous représentons, mais les représentations de ces objets, pour autant que nous les percevons par le sens intérieur. Il en résulte enfin que le temps est encore moins indépendant de nos représentations que l'espace, qu'il est encore plus subjectif que celui-ci. Avec tout cela, Kant admet, en plus du temps et de l'espace, qui ne sont que des formes de *nos* intuitions et représentations, l'existence d'un substrat de nos intuitions, situé, lui, en dehors du temps et de

l'espace, l'existence d'un Inconnu qu'il désigne par x (signe des grandeurs inconnues en mathématiques) et auquel il donne le nom assez singulier de chose en soi (qui serait plutôt la chose en soi et *avant* soi, c'est-à-dire avant qu'elle devienne chose, car elle ne le devient que dans notre représentation). Mais cet Inconnu qui, posé en dehors de l'espace, est de nature spirituelle et, en dehors du temps, de nature éternelle, peut-il être autre chose que Dieu ? C'est ce qu'il est difficile de dire. Kant ne paraît nullement disposé à le définir comme étant Dieu, car il appelle chimérique l'idéalisme d'un Berkeley, qui voit dans le monde sensible un reflet produit par l'action divine sur notre faculté de représentation, alors qu'à tout prendre un pareil idéalisme se laisse encore penser. Il est possible que Kant ait raison, mais le chimérique qui, même comme tel, peut encore être pensé, a une valeur philosophique plus grande que ce qui échappe à toute pensée, que ce qui est totalement impensable ; la théorie kantienne de l'intuition sensible aboutit en effet à deux inconcevables purs : l'organisation inconcevable du sujet qui est obligé de se représenter comme étant dans l'espace et dans le temps ce qui est en dehors de l'espace et du temps, et le non moins inconcevable *en-dehors-de-nous* dont nous ne savons ni ce qu'il est ni comment il agit, ni en vertu de quelle nécessité et dans quel intérêt il agit sur nous pour provoquer en nous la représentation du monde sensible.

Après la sensibilité, Kant aborde la deuxième faculté cognitive, ou faculté déterminante de la connaissance : l'entendement. Il dit à ce propos que ce que nous percevons par les sens n'existe pas seulement pour nous nécessairement dans le temps et dans l'espace, mais que, pour autant que ce que nous percevons ainsi devient objet de connaissance, est *connu*, devient objet de *jugement*, nous sommes également obligés de lui appliquer certaines déterminations de l'entendement, celles, par exemple, de substance ou d'accident, de cause ou d'effet, d'un ou de multiple, etc. Toutes ces déterminations ne sont plus simplement des formes de l'intuition, mais des déterminations de la pensée, des *notions*, des notions de l'entendement pur. Et cependant nous sommes persuadés que ces notions existent dans les objets représentés eux-mêmes, que notre jugement d'après lequel ceci

ou cela serait substance ou cause, n'est pas un jugement *purement subjectif*, mais a une valeur *objective* et que les choses ne peuvent pas plus être pensées sans ces notions que, par exemple, être perçues en dehors de l'espace. Cependant, étant donné que ces déterminations sont des notions qui ne peuvent être pensées que comme existant dans l'entendement, on pourrait y voir la preuve de l'existence d'un entendement dans les *choses elles-mêmes*, indépendamment de nous, mais ce n'est pas là la conclusion de Kant : d'après lui, ces notions vaudraient seulement pour les objets représentés, mais non au delà, c'est-à-dire non à la chose en soi, non à cet Inconnu qui contient la dernière raison de nos représentations. Mais cet Inconnu constitue justement l'explication de dernière instance qui doit nous intéresser principalement.

Si nous nous demandons ce que peut bien être ce qui n'existe ni dans le temps ni dans l'espace, ce qui n'est ni substance, ni accident, ni cause, ni effet, nous sommes obligés de reconnaître que cet Inconnu n'est plus $= x$, comme l'avait désigné Kant ($=$ grandeur inconnue d'une formule mathématique), mais $= 0$, qu'il est pour nous un *rien* absolu. Et puisque ce qui est supposé comme étant en dehors de l'expérience (car Kant entend par expérience non la simple intuition, mais l'intuition déterminée par les notions de l'entendement et élevée ainsi au rang de connaissance) se transforme en zéro, nous voyons qu'en fin de compte Kant nous ramène à notre point de départ, à l'expérience totalement inexpliquée. Kant n'en a pas moins eu le mérite de consacrer, sinon d'expliquer, l'universalité et la nécessité de notre connaissance, sans lesquelles nous n'aurions jamais aucune certitude. Je ne pourrais même pas avoir la certitude d'un phénomène sensible, s'il ne se trouvait pas dans mon esprit un principe nécessaire qui assure sa validité. On en vient finalement à cette proposition : il est impossible que je n'éprouve pas ce que j'éprouve.

Mais ce qui a surtout rendu célèbre la critique de Kant, c'est la proposition d'après laquelle les notions de l'entendement (ou, comme il les appelle d'un terme emprunté à Aristote, les catégories) ne sont pas applicables au supra-sensible. Kant a cru, par cette proposition, mettre fin à toute métaphysique cherchant

à connaître le supra-sensible. Mais, sous ce rapport, il a obtenu plus qu'il n'a voulu. Si vraiment les notions de l'entendement ne sont pas applicables au supra-sensible, il en résulte que le supra-sensible non seulement ne peut être connu, mais ne peut même pas être pensé. Par là Kant tombe en contradiction avec lui-même, car il ne nie pas l'existence même du supra-sensible puisqu'il l'utilise pour sa construction de l'expérience. Qu'est-ce en effet que ce qu'il appelle la chose en soi ? N'est-ce pas un supra-sensible ? En tout cas, c'est un extra- et un a-sensible. Comme tel, la chose en soi ne peut être qu'*au-dessus* ou *au-dessous* de l'expérience sensible. Elle serait au-dessous de l'expérience sensible si on la pensait comme un simple *hypo-keimenon*, comme un simple substrat, dépourvu de propriétés, comme une matière pure, ne recevant des propriétés que dans l'intuition sensible. Mais la notion de substrat ne diffère pas de celle de substance. Elle implique donc quelque chose qui est en dehors de l'expérience sensible et que celle-ci est obligée de déterminer comme étant substance. Ou bien la chose est *au-dessus* du sensible. Mais, alors, on se demande tout d'abord : quels sont les rapports de *ce* supra-sensible avec celui dont Kant parle comme étant tout au moins l'objet de notre *aspiration* à la connaissance, tout en niant la possibilité de le connaître réellement ? quels sont, disons-nous, les rapports de *ce* supra-sensible avec celui que Kant situe en Dieu, dans l'âme humaine, dans la volonté humaine, etc. ? Il est tout à fait étonnant de constater que Kant, malgré sa fameuse attitude critique, n'ait pas songé à se poser cette question à la fois si naturelle et si urgente, qui est celle de savoir quels sont les rapports entre l'un de ces extra-sensibles ou purement intelligibles et l'autre, qu'ils les ait tranquillement laissé subsister l'un à côté de l'autre, sans les distinguer et sans établir entre eux un rapport quelconque.

Kant parle de la chose dite *en soi* (ce qui est une flagrante contradiction dans les termes, car pour autant qu'elle est chose [objet], elle n'est pas en soi, et pour autant qu'elle est en soi, elle n'est pas chose), mais il dit lui-même de cette chose en soi qu'elle est le fond intelligible de nos représentations. Le mot *fond* (ou raison : *Grund*) implique une signification purement logique et, par conséquent, un rapport purement logique

entre cet intelligible et nos représentations. Or, comme Kant fait précéder la représentation réelle par une impression sensible et qu'il fait dériver cette impression, non de ce qui est déjà représenté (c'est-à-dire non de l'objet déjà revêtu des formes de la sensibilité pure et de celles de l'entendement), mais de la chose qui se trouve en dehors et au dessus de toute représentation, il est obligé de faire dériver l'impression de cet intelligible, de faire de celui-ci la cause efficiente de notre représentation, c'est-à-dire de le définir comme cause (à l'aide d'une notion de l'entendement) ; et alors il arrive cette chose singulière qu'il ne reconnaît à cet intelligible, à ce noumène, comme il l'appelle, aucun rapport direct avec l'intelligence, avec le νοῦς, avec la véritable faculté cognitive, mais seulement avec nos sens matériels, ou avec nos organes des sens corporels. Si ce fond, cette raison intelligible que Kant appelle chose en soi fournit vraiment la matière pure de nos représentations et si c'est seulement dans la synthèse transcendantale de l'aperception (comme Kant appelle cette opération), en tout cas dans le sujet, que cette matière reçoit l'empreinte de l'entendement que nous devons lui supposer pour qu'elle puisse se prêter à un jugement objectif, on se demande : 1° comment ce *Grund* intelligible parvient jusqu'au sujet et agit sur lui ; 2° comment cette matière s'adapte si facilement à la forme que lui prête l'entendement ; 3° d'où vient au sujet ce pouvoir sur la matière. Ces questions ne restent pas seulement sans réponse dans le Critique kantienne : elles n'y sont même pas posées.

On exige de la philosophie deux choses : en premier lieu, une explication de la genèse de la nature, qu'on conçoive celle-ci comme ayant une existence *objective,* même en dehors de nos représentations ou qu'on la considère du point de vue *idéaliste,* comme n'existant que dans notre représentation. Ici, en effet, on doit montrer tout au moins à la faveur de quel processus, nécessaire si l'on veut, se déroulant dans notre intériorité, nous sommes obligés de nous représenter un monde pareil, avec ces déterminations et ces gradations. Kant s'est soustrait à cette exigence. La deuxième exigence qu'on adresse à la philosophie consiste à nous initier au monde métaphysique proprement dit, à cette région supra-sensible dont font partie Dieu, l'âme, la

liberté, l'immortalité. L'attitude de Kant à l'égard de cette partie supérieure de la philosophie est tout à fait singulière. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, Kant ne veut, au point de vue métaphysique, pas autre chose que la métaphysique traditionnelle. S'il y avait une vraie métaphysique (et c'est ce que Kant affirme toutes les fois qu'il en a l'occasion), elle devrait nous montrer dans Dieu le libre créateur du monde, fournir la démonstration de la liberté morale de l'homme, de la causalité infrangible qui règne dans la nature et de l'immortalité de ce qui constitue l'essence humaine. Mais, pour atteindre ce but, Kant ne conçoit pas d'autres moyens que ceux dont s'était servi la vieille métaphysique. Sa critique est dirigée contre celle-ci d'une façon tellement exclusive qu'il est visible qu'il n'avait jamais pensé à la possibilité d'autres métaphysiques. Et même sa *Critique* est dirigée contre une certaine forme de la vieille métaphysique, contre celle notamment que la métaphysique avait, comme par hasard, revêtue au temps de sa jeunesse grâce à Christian Wolff et à Alexandre Baumgarten (le maître de Kant, une des meilleures intelligences parmi les Wolffiens). Kant ignore tout ce qui dépasse le rationalisme subjectif de cette métaphysique. C'est pourquoi sa *Critique* ne trouve aucune application au spinozisme par exemple. Kant dit bien : la notion de substance ne peut et ne doit pas être appliquée à des objets supra-sensibles, donc à Dieu. Ceci peut sembler être dirigé contre le spinozisme, mais ne l'atteint pas, justement parce que Spinoza ne voit pas en Dieu un supra-naturel au sens de Kant et du rationalisme subjectif. Dieu n'est pour Spinoza que la substance immédiate de l'être sensible et rien d'autre. Kant aurait donc dû commencer par démontrer que Dieu est nécessairement un supra-sensible, au sens qu'il attache à ce mot ; or, au lieu de le démontrer, il le suppose comme découlant de la théorie générale ou de la métaphysique qu'il a adoptée. Aussi bien, après avoir fait ressortir l'insuffisance de démonstrations métaphysiques ordinaires, relatives par exemple à l'existence de Dieu, à l'indestructibilité et à l'immortalité de l'âme humaine, croit-il avoir mis fin à *toute* métaphysique scientifique ; le dernier résultat de son effort critique est qu'une connaissance réelle du supra-sensible est impossible. Les objets

métaphysiques proprement dits sont pour lui de simples idées de la raison auxquelles, dit-il, rien ne correspond dans aucune expérience possible. Mais ceci ne veut pas dire que Dieu ne puisse pas être ou ne soit pas objet d'expérience. Certes, non de l'expérience telle qu'il la définit et la conçoit, de ce qu'il appelle lui-même expérience ; mais ne postule-t-il pas, à côté de l'expérience fournie par les sens extérieurs, une expérience interne ? Il dit certes plus loin : l'expérience réelle consiste dans la rencontre de la cause intelligible, extérieure à nous, de la matière de nos représentations et de notre sujet (également intelligible) qui est obligé, de par sa nature, de lui imprimer les formes de l'entendement. C'est donc, pour autant, cet intelligible lui-même qui est un des *facteurs* de notre connaissance, et c'est pourquoi il ne peut pas être *objet* de connaissance. L'objet de connaissance est toujours le produit de ces deux facteurs. Mais c'est justement parce que cet intelligible est un des facteurs de toute connaissance, qu'il est, en tant que condition de toute connaissance réelle, un facteur NÉCESSAIRE par rapport à celle-ci, alors que la connaissance elle-même apparaît, par rapport à ce facteur, comme contingente. Si donc, d'après cette manière de voir, l'intelligible ne peut être objet de connaissance, il n'en reste pas moins en tant qu'objet nécessairement pensé. Or, c'est tout ce que prétendait la vieille métaphysique, à savoir que Dieu est un objet nécessairement pensé. Mais la critique kantienne, comme nous l'avons déjà dit, n'aboutit, si on l'examine de près, qu'à supprimer et à rendre impossible non seulement la connaissance de l'intelligible, mais aussi toute pensée s'y rapportant, puisqu'elle interdit, comme elle le dit elle-même, toute application des notions de l'entendement à cet intelligible. Or, on sait qu'après avoir éliminé Dieu de la philosophie théorique, Kant le réintroduit par la porte de la philosophie pratique, en présentant du moins la *croyance* à l'existence de Dieu comme une exigence de la loi morale. A moins que cette croyance soit tout à fait irréfléchie, il en résulte que Dieu peut tout au moins être *pensé*. Or, je voudrais bien savoir comment Kant prétend pouvoir penser Dieu, sans le penser en même temps comme *substance*, non certes au sens de Spinoza, c'est-à-dire comme *id quod substat rebus* ; mais il est

incontestable qu'il pense Dieu comme une personnalité absolument libre et spirituelle. Est-il certain que la notion d'une pareille personnalité implique plus que celle de substance ? Dieu n'est donc pas, pour autant, substance pure et simple ; en disant qu'il est substance, on ne le caractérise pas plus qu'on ne caractériserait un homme quelconque en le définissant par la même notion. Mais en résulte-t-il qu'il ne soit pas substance du tout ? Je ne vois de même pas ce qui reste encore de Dieu, si je ne dois pas le penser comme cause. Kant a donc, par sa *Critique*, dépassé son propre but.

Si, d'après ce que nous avons montré jusqu'ici, le résultat matériel de la *Critique* kantienne peut être considéré comme vide et nul, sur quoi repose l'influence incontestablement grande et extraordinaire qu'elle a exercée ? pourquoi Kant mérite-t-il le titre d'instaurateur pour ainsi dire de la philosophie ? On pourrait l'expliquer par plusieurs raisons :

1° L'influence de Kant a été bienfaisante, ne serait-ce que parce que, travaillant d'une façon méthodique et avec un profond sérieux, il a mis fin à l'anarchie qui, avant lui, régnait en philosophie, je veux parler non de l'anarchie extérieure qui s'explique par le fait que la philosophie manquait de chef susceptible de la guider, mais de l'anarchie intérieure, par l'absence totale de principes (ἀρχή, d'où ἀναρχία, signifie, comme on sait, principe), et son mérite consiste à avoir mis fin à cette triste situation.

2° S'il n'a pas trouvé de réponses aux questions profondes qui se rapportent principalement au fond intelligible de toute existence connaissable, s'il ne s'est même pas posé ces questions, il a tout au moins contribué à ce qu'elles fussent posées par d'autres, venus après lui ; mais son plus grand mérite consiste à avoir affirmé, à l'encontre d'un scepticisme et d'un sensualisme destructeurs, le caractère universel et nécessaire de la connaissance humaine.

Ce n'est cependant pas dans tout cela qu'il faut chercher la raison de l'influence historique exercée par Kant, de son influence décisive sur la philosophie allemande ultérieure. Cette influence est due surtout à ce qu'il a imprimé à la philosophie une *orientation subjective* qu'elle avait totalement perdue par la

faute de Spinoza ; car ce qui caractérise la philosophie de Spinoza, c'est le fait que la substance, l'objet pur, est, d'après elle, incompatible avec le sujet, l'annihile complètement. Il est vrai qu'obéissant à certains scrupules qu'il n'a pas su surmonter et qui se sont aggravés à la suite des innombrables prédicats haineux avec lesquels on avait attaqué sa philosophie, Kant crut devoir substituer à certains passages de la première édition de la *Critique de la Raison Pure*, dans lesquels il se déclarait presque comme *idéaliste*, d'autres dans lesquels il avait l'air de réfuter l'idéalisme et qui se trouvent dans les éditions suivantes. Mais le chemin conduisant à l'idéalisme n'en fut pas moins tracé, et comme la chose en soi (conception juste au fond, parce que tout ce qui fait de l'objet une *chose*, une réalité, vient du sujet) n'a pas pu se maintenir à cause de son caractère trop vague et indéterminé, il n'y avait qu'un pas à franchir pour faire du sujet, du Moi le centre de tout. Ce pas a été franchi par Fichte qui a proclamé que c'est le moi, le *moi de chacun*, qui est la seule et unique substance.

Fichte n'envisage pas le Moi du point de vue universel et absolu, mais du point de vue purement *humain*. C'est le Moi, tel que chacun le trouve dans sa conscience qui est la seule chose vraiment existante. Tout n'est posé pour chacun que par et dans son moi. C'est par cet acte transcendant qui conditionne et précède la conscience empirique, par cet acte par lequel chaque homme prend conscience de soi, que l'homme pose en même temps l'Univers entier, lequel n'existe par conséquent *que* dans la conscience. C'est au moment où il dit : *je suis*, que le monde commence pour chaque individu, cet acte est pour chacun le commencement pour ainsi dire éternel, situé en dehors du temps, de lui-même et du monde. Chaque homme commence, peut-on dire, d'une façon éternelle (*aeterno modo*), avec lui se trouvent posés pour sa représentation tout le passé, tout le présent et tout le futur. Mais si Fichte croyait pouvoir échapper aux difficultés auxquelles se heurtait l'esprit philosophique qui voulait expliquer le monde en postulant l'existence objective des choses, s'il croyait, disons-nous, pouvoir échapper à ces difficultés par une explication fondée sur le moi, il aurait dû se sentir d'autant plus obligé de montrer d'une façon

détaillée et explicite comment, avec ce simple « je suis », se trouvait posé pour chacun le monde dit extérieur, avec toutes ses déterminations, tant nécessaires que contingentes ou accidentelles. Il aurait dû montrer que les choses ainsi posées en dehors de la conscience immédiate ne sont que des points de passage, des *médiations* de cet acte par lequel le moi se pose lui-même. On a l'impression que Fichte n'a jamais perçu de différences dans le monde extérieur. Pour lui, la nature se réduit à la notion abstraite, purement limitative, vide, dont on ne perçoit rien d'autre que justement le fait qu'il est opposé au moi. Toute la nature se trouve pour lui tellement concentrée dans cette notion qu'il juge inutile une déduction susceptible de le conduire au delà de celle-ci. A tout prendre, il y avait plus d'objectivité dans la théorie de Kant que dans la « *Wissenschaftslehre* » de Fichte. Kant en effet, sans s'en rendre compte, s'est laissé guider, dans la critique qu'il a entreprise, dans l'exploration du pouvoir cognitif, par l'expérience, tandis que Fichte ne se fiait qu'à sa réflexion contingente pour alimenter le progrès.

[En jetant rétrospectivement un coup d'œil général sur le mouvement philosophique, on constate que pour Descartes c'est le sujet empirique qui constituait la certitude immédiate et que tout ce qui était certitude indirecte s'y rattachait en vertu d'une nécessité conceptuelle ou notionnelle, également subjective. Spinoza rompit violemment cette barrière, en passant directement du sujet empirique à l'objet absolu, exclusif de tout ce qui est subjectif, à l'Infini, à l'égard duquel le sujet qui se livre à des réflexions philosophiques ne possède aucune liberté. Cet Infini absolu est également pour lui l'Immobile absolu. Toute tentative de la mettre en mouvement retombait sur le sujet des réflexions philosophiques. Envisagé au point de vue formel, le spinozisme devait, pour autant, apparaître comme étant subjectivement dialectique, mais toute tentative de ce genre ne pouvait aboutir qu'à la négation de tout mouvement et au maintien de l'*être* pur et simple. Le dogmatisme se révolta contre cette contrainte, et il n'est que juste de reconnaître qu'il était sous ce rapport supérieur au spinozisme. Il cherchait à rétablir et à affirmer la liberté du sujet par rap-

port à l'objet, non en faisant de nouveau du sujet le point de départ, mais en admettant l'existence, dans l'entendement pur, de certaines notions générales et transcendantales, déterminant *tout* être, donc aussi celui de l'Absolu. Étant donné que ces notions étaient, d'une part, des notions de l'entendement pur et que, d'autre part, elles devaient avoir aussi une portée objective et posséder le pouvoir de déterminer même l'Absolu, on croyait avoir trouvé un moyen terme permettant de maintenir aussi bien l'Absolu que le sujet philosophant ; on croyait avoir établi de libres rapports entre celui-ci et son opposé. Mais cet espoir a été dissipé et détruit par Kant qui a montré que ces notions soi-disant pures et générales n'étaient que des notions d'un entendement subjectif et démontré l'impossibilité de tout passage, de toute irruption de ces notions dans l'objectif. Il ne restait donc, si l'on ne voulait pas revenir à l'objet absolu, destructeur de toute liberté subjective, qu'à se tourner vers son opposé, c'est-à-dire vers le sujet destructeur, non vers le sujet empirique de Descartes, mais vers le sujet absolu, le Moi transcendantal. Déjà pour Kant l'unité transcendantale de l'aperception, qui chez lui n'était que l'ipséité (*Ichheit*) transcendantale, était le seul principe dernier ou la seule source dernière de la seule connaissance qu'il considérait encore comme réelle, de celle fournie par l'expérience. Fichte fit sortir ce Moi de l'entourage encore douteux et obscurcissant qu'il avait chez Kant, pour le mettre, à titre de principe unique, à la tête de la philosophie, et c'est ainsi qu'il créa l'Idéalisme Transcendantal. — Comme ce Moi n'était pas le Moi empirique, le « Je suis », dont il fit le principe suprême de la philosophie, ne pouvait pas non plus exprimer un fait empirique : Fichte le définit comme un « acte-action » (*Tathandlung*) et il montre que le Moi ne peut pas être indépendant de cette action, avoir à son égard l'attitude d'une *chose* morte et immobile ; que c'est seulement cet acte par lequel le Moi se pose lui-même et dans lequel Fichte voyait non un commencement purement temporel et passager, déclenchant un mouvement une fois par hasard, mais un commencement éternel, — c'est seulement cet acte, dirons-nous, qui constitue le commencement toutes les fois qu'on veut commencer quelque chose, où

que ce soit et dans quelque condition que ce soit. L'Idéalisme de Fichte constitue donc l'antithèse absolue du spinozisme ou encore on peut le considérer comme un spinozisme renversé, puisqu'il oppose l'Acte au sujet absolu, supprimant toute subjectivité, de Spinoza, au sujet absolu, à l'être immobile, pur et simple, de Spinoza. Le Moi n'est pas pour Fichte, comme pour Descartes, une simple entité philosophique, mais le vrai, le réel commencement, le point de départ, le *prius* absolu de tout].

D'après Fichte, tout existe donc par et pour le Moi. Il a ainsi élargi l'autonomie que Kant attribuait au moi humain pour son autodétermination morale, en l'étendant au domaine théorique ou, ce qui revient au même, il a revendiqué la même autonomie du moi humain à l'égard de ses représentations du monde extérieur. Aussi cette proposition : tout n'est que par et pour le moi, commence-t-elle par flatter l'amour-propre humain et semble libérer l'homme intérieur de toute dépendance par rapport au monde extérieur. Mais en l'examinant de près il est permis de lui trouver un certain air de fanfaronnade, tant qu'on ne nous aura pas montré *comment*, *de quelle manière* tout ce que nous sommes obligés d'admettre comme existant n'existe que pour et par le moi. L'idéalisme subjectif ne voulait certainement pas dire que le moi pose les choses extérieures *librement* et uniquement, parce qu'il le *veut*, car il y a beaucoup de choses que le moi voudrait différentes de ce qu'elles sont, si cela ne dépendait que de lui. L'idéaliste le plus intransigeant ne peut s'empêcher d'attribuer au moi une certaine dépendance, en ce qui concerne ses représentations du monde extérieur, dépendance, non, comme le pensait Kant, par rapport à une chose en soi, mais, en général, par rapport à une cause extérieure ou, tout au moins, à une nécessité intérieure ; et lorsqu'il attribue au moi le pouvoir de produire ces représentations, ce doit être du moins un pouvoir aveugle, ayant sa source et sa base, non dans la *volonté*, mais dans la *nature* du moi. Fichte ne semble pas s'être soucié de tout cela : il adopta à l'égard de la nécessité en général une attitude qui était plutôt celle d'une négation dédaigneuse et méprisante que celle d'une explication. Ayant été amené à reprendre la philosophie au

point où l'avait conduite Fichte, je me crus obligé de voir avant tout si cette nécessité incontestable et inéluctable que Fichte avait cherché à conjurer pour ainsi dire avec des mots, pouvait se concilier avec son affirmation de la substance absolue du moi. Je n'ai pas tardé à arriver à cette constatation que si le monde extérieur n'existe *pour* moi que pour autant que j'existe moi-même et que j'ai conscience de mon existence (ceci va de soi), l'inverse est également vrai, c'est-à dire que pour autant que j'existe moi-même et que j'en ai *conscience*, je trouve le monde extérieur comme existant déjà, lui aussi, et que *dans aucun cas* le moi *déjà conscient* ne saurait produire le monde. Rien n'empêche cependant de remonter de ce *moi actuellement* conscient à un moment où il n'était pas conscient, d'admettre qu'il existe une région située au-delà de la conscience actuelle et une activité qui pénètre dans la conscience, non pas comme telle, mais par ses résultats. Or, cette activité ne pouvait être autre que celle ayant pour but de mettre le moi en face de lui-même, de le rendre conscient de lui-même, et il est naturel que ce but une fois atteint, cette activité ait cessé en ne laissant après elle que son résultat. Ce résultat, par lequel elle subsiste dans la conscience, n'est autre que le monde extérieur, dont le moi peut seulement avoir conscience, non comme d'un monde produit par lui, mais comme d'un monde existant en même temps que lui. J'ai cherché en un mot à expliquer par un passé transcendantal ayant précédé la conscience *réelle* ou empirique le lien indestructible et nécessaire qui existe entre le moi et le monde extérieur, objet nécessaire de ses représentations, explication qui m'a conduit aussitôt à esquisser une histoire transcendantale du moi. Et c'est ainsi que dès mes premiers pas en philosophie s'accusa la tendance historique, du moins sous la forme d'une histoire du moi se retrouvant lui-même, devenant conscient de lui-même. Car le « je suis moi » n'est que l'expression de cette découverte de soi-même, et il exprime en même temps qu'avant cette découverte le moi n'était pas en lui-même, qu'il était *en dehors* de lui-même. Le *hors de soi* a dû nécessairement précéder le *dans soi*. C'est donc le *hors-de-soi* qui était le premier état du moi. A ce propos il importe encore de faire remarquer

(et c'est là un point très important) que le moi, pour autant qu'on le pense au-delà de la conscience, n'est pas le moi individuel, qu'il ne devient individuel qu'à partir du moment où il s'est découvert et que, par conséquent, le moi pensé comme étant encore au-delà de la conscience, comme étant encore inexprimé, est le même pour tous les individus humains et ne devient pour chacun son moi individuel qu'une fois franchi le seuil de la conscience. Le fait que le moi situé en deçà du seuil de la conscience est le même pour tous les individus, que l'individu comme tel n'y contribue en rien, explique pourquoi, dans mes représentations du monde extérieur et indépendamment de toute expérience, je compte d'une façon absolue sur l'accord de tous les individus humains (déjà un enfant, lorsqu'il me montre un objet, suppose que cet objet doit exister comme tel aussi bien pour moi que pour lui). Mais étant devenu individuel, étant parvenu au « je suis », par quoi commence sa vie individuelle, le moi ne se rappelle pas le chemin qu'il a eu à parcourir, car c'est justement la conscience qui en constitue le terme ; aussi peut-on dire que le moi, désormais individuel, a parcouru ce chemin d'une façon inconsciente, sans le savoir. C'est ce qui expliquerait le caractère aveugle et nécessaire de ses représentations du monde extérieur, de même que leur universalité et leur égalité chez tous les individus. Le moi individuel ne retrouve dans sa conscience que des traces, des vestiges de ce chemin, et non le chemin lui-même. C'est pourquoi il incombe à la science et, précisément, à la première des sciences, à la philosophie, la tâche de faire refaire ce chemin à l'individu conscient et d'une façon consciente, de faire en sorte qu'il se redécouvre pour ainsi dire, mais consciemment cette fois. Ou encore : la tâche de la philosophie consiste à faire de nouveau parcourir à l'individu le chemin qui l'a conduit de la phase où il était ce que nous avons appelé « hors de lui » à celle où il s'est retrouvé en possession de la plus haute conscience. La philosophie n'est ainsi pour l'individu qu'une sorte d'anamnèse, de remémoration de ce qu'il a fait et subi dans son existence universelle (pré-individuelle) : conclusion qui coïncide avec certaines idées platoniciennes bien connues (bien que celles-ci aient en partie

un sens différent et aient subi, dans les interprétations qu'on en a données, certaines déformations fantaisistes ou chimériques).

Tel fut le chemin dans lequel je me suis engagé tout d'abord, et en dehors de toute influence de Fichte, pour atteindre moi-même l'Objectif, et il n'est pas étonnant que cette orientation que j'ai imprimée à la notion fichtéenne, orientation qui l'a rendue intelligible et qui a fait tomber la principale objection qu'on lui opposait, ait été accueillie avec faveur au début. Ce fut de ma part une tentative de concilier l'idéalisme de Fichte avec la réalité et de montrer que même en maintenant la proposition de Fichte, d'après laquelle tout n'existe que *par* et *pour* le moi, il est possible de comprendre et de concevoir l'existence du monde extérieur.

J'ai été si peu pressé de construire un système personnel, que je me suis contenté, comme cela convenait à l'âge, assez jeune, où j'étais alors, de rendre d'abord intelligible le système de Fichte, dans l'espoir que Fichte lui-même approuverait ce sens attribué à son système, espoir qui fut d'ailleurs déçu par la suite. Ce que je cherchais, ce n'était pas un système dont je pusse me prévaloir comme m'étant personnel, mais un système qui me satisfît. Je n'étais pas non plus dans le cas de tant d'autres qui, à la suite du grand essor imprimé à la philosophie par Kant et par Fichte, se sont jetés dans la philosophie, parce qu'ils n'ont jamais rien appris d'autre et qu'ils croyaient que c'est encore en philosophie qu'il est le plus facile de se tirer d'affaire sans connaissances. J'avais à ma disposition plus d'un domaine de la recherche humaine où j'aurais pu m'engager, si je n'avais cherché que ma satisfaction personnelle, et vers lequel m'entraînaient mes tendances les plus précises. Je voulais donc alors expliquer seulement le système de Fichte, aux leçons duquel je n'ai jamais assisté comme auditeur (ceci soit dit à titre de simple constatation historique, et non pour me décharger de toute gratitude envers Fichte ou pour le renier comme maître et prédécesseur, car il a été pour moi l'un et l'autre, comme il l'a été pour tous : c'est le premier qui ait annoncé une philosophie fondée sur la liberté, sur l'autonomie non seulement pratique, mais aussi théorique du moi et révo-

lutionné ainsi la philosophie de fond en comble) je voulais donc, dis-je, rechercher alors comment il se fait qu'en posant le moi humain on pose tout le reste. Cet examen de l'idéalisme de Fichte fait partie de mon *Système de l'Idéalisme Transcendantal*, paru en 1800[1]. S'il en est parmi vous qui désirent maintenant ou désireront à l'avenir se faire une idée exacte et fondée des sources de l'évolution de la philosophie moderne, je ne puis que leur recommander l'étude de ce système. Il leur sera facile de reconnaître, sous l'enveloppe des idées fichtéennes, la formation du nouveau système qui devait un jour ou l'autre percer cette enveloppe, et ils y verront en œuvre la méthode qui devait être appliquée plus tard sur une vaste échelle. Et ayant découvert cette méthode, devenue par la suite l'âme du système indépendant de Fichte, ils ne manqueront pas de constater qu'il m'est tellement personnel, voire tellement naturel que je ne peux même pas m'en vanter comme d'une invention ; mais c'est aussi la raison pour laquelle je ne puis me le laisser ravir ni admettre qu'un autre puisse se vanter de l'avoir découvert. Encore une fois : je ne dis pas cela pour me vanter, mais parce que c'est le devoir de chacun de protester contre de fausses affirmations, surtout lorsqu'en se taisant on risque de leur conférer une apparence de vérité.

La première tâche que je m'étais imposée était donc celle-ci : expliquer la représentation indépendante de notre liberté, voire limitant notre liberté, par un processus dans lequel le moi se trouve engagé malgré lui, par nécessité, à la faveur de l'acte même par lequel il se pose lui-même. En faisant de lui-même son objet, le moi n'a pas pu ne pas prendre connaissance de lui-même et n'a par conséquent pas pu cesser de s'ignorer, sans se limiter, sans mettre un frein à son activité tendant à l'infini et sans faire de lui-même, qui n'était précédemment que liberté pure, autant dire rien, quelque chose, plus précisément quelque chose de limité. La limite que Fichte posait en dehors du moi se trouva ainsi posée à l'intérieur du moi, et le processus devint tout à fait immanent, devint un processus dans lequel le

1. Nous donnons plus loin la traduction de quelques extraits de cet ouvrage. N. d. T.

moi se trouva ainsi préoccupé de lui-même, d'une contradiction résidant en lui-même, et consistant en ce qu'il était à la fois sujet et objet, fini et infini. En devenant objet pour lui-même, le moi s'est certes retrouvé, non comme le moi *simple* qu'il était auparavant, mais comme un moi *dédoublé*, comme sujet et objet à la fois ; il était bien désormais *pour* lui-même, mais non *en soi :* cette part de contingence dont il se trouva ainsi affecté devait être supprimée, et les moments successifs de cette suppression se sont révélés comme étant identiques aux moments de la nature ; et ce processus fut suivi de degré en degré, de moment en moment, jusqu'au point où le moi, rompant ses limites, récupéra sa liberté, jusqu'au point où il devint réellement lui-même, existant *pour soi*, comme il avait précédemment existé *en soi*, c'est-à-dire comme liberté pure. Par là la philosophie théorique fut close, et la philosophie pratique commença. J'ai d'abord essayé de retracer l'évolution historique de la philosophie, l'histoire de la philosophie n'étant pour moi que celle de l'évolution de la conscience, et j'ai, au point de vue formel, divisé cette évolution en époques, dont la première, par exemple, s'étendait de la sensation primaire (de la limitation posée dans le moi par sa propre objectivation) à l'intuition productive. Mais l'instrument lui-même était trop limité, pour qu'on pût y exécuter toute la mélodie. Le principe de la progression, ou la méthode, repose sur la distinction entre le moi en voie de développement ou occupé de la formation de sa conscience, et le moi contemplant ce développement, y assistant en spectateur, y réfléchissant, bref le moi philosophant. A chacun des moments de cette évolution le moi recevait une nouvelle détermination, mais il la recevait seulement en tant que spectateur, et non en tant qu'acteur pour ainsi dire. Le progrès consistait donc à chaque moment en ceci : ce qui, au moment précédent, avait été posé dans le moi à l'intention de sa partie philosophante, devenait dans le moment suivant objectif pour lui-même, était posé dans le moi pour le moi lui-même, et de cette façon le moi objectif se rapprochait peu à peu, jusqu'à se confondre avec lui, du moi subjectif ou philosophant. Le moment où cette identité fut atteinte, où le moi objectif devint complètement identique au subjectif, fut le moment terminal de la phi-

losophie. Entre le moi objectif et le moi philosophant il y avait à peu près les mêmes différences que, dans les dialogues socratiques, entre le maître et le disciple : le moi recevait à chaque instant, d'une façon enveloppée, plus de choses qu'il ne savait ; l'activité du moi subjectif ou philosophant consistait à aider le moi objectif à prendre connaissance et conscience de ce qu'il recevait, pour l'amener enfin à la pleine conscience de soi. Ce procédé, grâce auquel ce qui était au moment précédent purement subjectif, devenait objet au moment suivant, a également rendu de grands services au cours du développement ultérieur, s'effectuant sur une échelle plus vaste.

II

La philosophie de la Nature.

Je passe maintenant à l'exposé du système, né d'une façon tout à fait indépendante de Fichte. Ici, le point de départ n'était plus le moi humain et fini, mais le sujet infini, et notamment : 1° le sujet en général, comme seule certitude *immédiate*, mais aussi 2° le sujet *infini*, le sujet ne pouvant *jamais* cesser d'être sujet, disparaître dans l'objet, devenir simple objet, comme chez Spinoza, par un acte dont il n'aurait aucune conscience.

Pour autant qu'il est pensé dans sa substantialité pure, le sujet est encore libre de tout être. Il est bien sujet, mais, n'étant pas objet, il est dépourvu de toute existence objective. C'est là un état d'abstraction dans lequel il ne peut pas demeurer, et il est pour ainsi dire naturel qu'il se veuille *comme* étant quelque chose, donc *comme* étant objet. Mais la différence entre *cette* objectivation et celle qu'on peut imaginer pour la substance de Spinoza consiste en ce que celle-ci s'objective sans réserve aucune, que son objectivation comporte son absorption totale dans l'objet et ne se présente plus que comme tel, tandis que le sujet, tel que nous le concevons, loin d'être aveugle, est un sujet qui se pose d'une façon *infinie*, c'est-à-dire que, tout en s'objectivant, il ne cesse d'être sujet ; il est donc infini, non au

sens purement *négatif* du mot, qui signifierait qu'il n'est pas fini ou ne pourrait pas le devenir, mais au sens positif, ce qui veut dire qu'il peut bien se rendre fini (devenir quelque chose), mais pour ressortir victorieusement de cette finitude, en tant que sujet ; ou encore : tout en devenant fini, tout en devenant objet, il s'élève à un degré de subjectivité plus élevé.

Et puisqu'il est dans sa nature de ne jamais être objet pur et simple, mais d'être toujours sujet en même temps, ce mouvement, une fois commencé, ou son commencement une fois posé, doit être nécessairement un mouvement de progression.

Etant donné le caractère infini du sujet, qui fait que chaque degré d'objectivation a pour conséquence l'élévation du sujet à une puissance supérieure, le premier degré constitue le point de départ de toute l'ascension ultérieure et donne l'impulsion à tout le mouvement. Ce qui importe donc avant tout, c'est l'explication de ce commencement, de ce premier degré d'objectivation. On peut se le représenter de la façon suivante : pensé dans sa pure substantialité ou essentialité, avant tout acte, le sujet, sans être *rien,* peut être considéré *comme* l'étant ; ce *comme* n'en exprime pas moins quelque chose qui se surajoute à l'essentialité et se rapporte par conséquent à l'être objectif, dépassant la substantialité pure. Lors donc qu'on dit que le sujet ou le moi, dans sa pure substantialité, était *comme* n'étant rien, ceci exprime autre chose que la négation de tout être objectif. Par contre, lorsque nous disons de lui tout d'abord : il est *comme* quelque chose, cet « être-quelque-chose » exprime, en tant qu'*être,* un attribut accessoire, surajouté, importé du dehors et, dans un certain sens, contingent ou accidentel. Ce *comme* exprime une attraction, un être attiré.

Expliquons-nous : il y a certaines propriétés morales ou autres dont on peut dire qu'on les *possède,* justement dans la mesure où on *ne les possède pas* ou, plutôt, dans la mesure où on ne se les attribue pas. Par exemple, la vraie grâce n'est possible que dans la mesure où l'on n'en a pas conscience ; une personne, au contraire, qui se sait gracieuse, qui s'attribue sciemment la grâce, cesse aussitôt d'être gracieuse, et si elle se comporte *comme* l'étant, elle obtient le résultat contraire. L'être ingénu est en général celui qui s'ignore ; dès qu'il devient objet pour

lui-même, il perd son ingénuité. En appliquant ces remarques à ce qui précède, nous pouvons dire que le sujet, dans sa pure substantialité, est *comme s'il* n'était rien, il est dépourvu de toute propriété, il n'est que lui-même et, pour autant, libre par rapport et à l'encontre de tout être ; mais il est inévitable qu'il cesse à un moment donné de persister dans cette ingénuité, dans cette ignorance de lui-même, car, s'il est sujet, c'est *uniquement* pour devenir objet pour lui-même, puisque nous avons supposé qu'il n'existe rien *en dehors* de lui qui puisse devenir pour lui objet. Mais en devenant objet pour lui-même, il cesse d'être *comme* s'il n'était rien, il devient quelque chose, il entre dans la phase de l'être objectif en général. Mais en s'objectivant, le sujet ne peut jamais s'appréhender tel qu'il est, car en s'appréhendant il *devient* un autre. C'est ce qui constitue la contradiction fatale, nous pouvons même dire le malheur de tout être : ou il s'ignore, et alors il est comme s'il n'était pas, ou il s'appréhende, et alors il devient autre, différent de lui-même, il perd son ingénuité primitive, il est absorbé par son être, ne pense qu'à lui et il éprouve lui-même cet être comme étant de nature accidentelle. C'est ainsi que ce premier commencement apparaît comme essentiellement fortuit. Le premier Existant, ce que j'ai appelé le *primum Existens* est, par conséquent, en même temps le premier accident (l'accident primaire). Toute cette construction commence ainsi par l'apparition du premier accident, de ce qui est inégal à lui-même, donc par une dissonance, et elle ne peut commencer autrement. Précédemment en effet, avant son être *en soi* et *avant soi*, le sujet était également infini, mais comme il avait le fini devant soi, il n'était pas posé alors *comme* infini ; mais pour se poser *comme* infini, il doit s'affranchir de la possibilité d'être également fini, ce qui revient à dire que la finitude même devient pour lui un moyen de se poser *comme* fini (c'est-à-dire comme libre de l'être, car le mot *infini* n'exprime pas d'autre notion). C'est seulement à la faveur d'une opposition réelle qu'il a pu recouvrer sa véritable essence, se retrouver *comme* infini.

Je vais donner de ce que je viens de dire une autre version, bien qu'équivalente.

Le sujet, c'est-à-dire le sujet *pur*, non présent à lui-même,

lorsqu'il veut s'appréhender, devient objet pour lui-même, mais en le devenant il se trouve affecté d'accidentalité (comme opposée à l'essentialité). Mais son essentialité n'en est pas supprimée pour autant, car le sujet n'est pas essence en général, mais d'une manière infinie. Cette accidentalité devient donc pour lui une occasion de rentrer dans son essence et de se poser à l'encontre de cette accidentalité, en tant qu'essence, mais essence différente de celle qu'il était auparavant. En soi et pour soi, il était bien essence (= liberté à l'égard de l'être), mais non *en tant qu'*essence, car il était encore voué à l'acte inéluctable de sa propre découverte ; il était sur une pente sur laquelle il lui était impossible de se maintenir. De deux choses l'une en effet : ou il y restait (*tel* qu'il était, c'est-à-dire comme sujet pur) et alors il n'y avait pas pour lui de *vie* possible et lui-même n'était rien, ou bien il *se voulait,* et alors il devenait tout autre, inégal à lui-même, *sui dissimile.* Il se veut certes *tel* qu'il est, mais c'est déjà là une impossibilité *immédiate*, car rien qu'en voulant il devient autre et se déforme, mais il s'abandonne à ce vouloir, car il lui est seulement interdit de se poser *directement comme* essence ; cet être fini et troublé vers lequel il est entraîné se présente à lui comme le seul moyen direct et possible d'atteindre l'être infini et essentiel. C'est pourquoi il doit tendre vers l'être fini, qu'il le veuille ou non, alors même que ce n'est pas lui qu'il veut, à proprement parler. C'est cet infini qui lui permet de s'élever au deuxième degré ou à la deuxième puissance, mais, cette fois, *en tant* qu'essence. Cette essence posée à la deuxième puissance est la même que la puissance initiale, à la seule différence près qu'elle est posée directement (sans y avoir contribué) *comme* essence et stabilisée comme telle. Si nous désignons l'essence ou le sujet pur par A, le sujet, avant tout acte, ne sera pas *en tant que* A, mais il ne sera pas non plus A de façon à ne pas pouvoir être non — A ou = B. Or, il se transforme lui-même en B par auto-attraction ; il est donc devenu autre. Mais la nécessité de sa nature exige qu'il soit sujet *infini,* A infini, c'est-à-dire qu'il ne puisse être non-objet, sans être sujet. Il ne peut donc pas être B, sans être *uno eodemque actu* A, non pour autant que B, mais sous une autre modalité de son essence. Dans cette modalité, il n'est plus simple A,

mais *comme* s'il l'était, car la possibilité d'être non-A se trouve désormais exclue. Le A posé comme A n'est par conséquent plus le simple A, mais UN A qui EST A, un A dont on ne peut plus dire qu'il est et qu'il n'est pas, mais qui *est* d'une façon décisive. A qui est A est A doublé par lui-même (dans la vieille logique, cette manière de poser le A, non *simpliciter*, mais avec un « *comme si* », s'appelait réduplicative ou *reduplicatio*) ; donc le A posé comme A n'est plus simple, mais un A doublé que nous pourrons désigner, après avoir expliqué de quoi il s'agit, par A^2, et nous aurons ainsi, d'une part, le A devenu B et, d'autre part, en état d'opposition ou de tension par rapport à celui-ci, mais aussi en état d'élévation grâce à celui-ci, nous aurons A^2 (A élevé sur lui-même, ce qui est la même chose que A posé *comme* A).

De cette façon nous sortons de l'unité pour entrer dans la dualité, ce qui constitue le point de départ d'une nouvelle progression nécessaire. Mais avant d'aborder ce nouveau sujet, je tiens à faire ressortir davantage la signification plus profonde et plus précise de cette opposition.

Dans A posé comme s'il était A_1 autrement dit dans A^2, A_1 pour autant qu'il est B_1 s'est élevé au-dessus de lui-même. Mais le supérieur est toujours et nécessairement ce qui appréhende et connaît l'inférieur (la chose est d'ailleurs évidente). Le sujet absolu, qui est *comme s'il* n'était rien, devient *quelque chose*, devient un être lié, limité, gêné. Mais c'est en même temps le sujet *infini* que rien ne peut jamais abolir, d'où il résulte que, puisqu'il est *quelque chose*, il est, lui aussi, ce qui se dépasse directement, ou ce qui, dans cet « être-quelque-chose », s'appréhende et se connaît. Comme étant *quelque chose*, il est le *réel*, comme celui qui s'appréhende comme quelque chose, il est l'*idéal*, deux notions qui entrent pour la première fois dans le cycle de nos considérations. Mais si cette histoire du sujet se posant lui-même, s'engendrant lui-même dans toutes les déterminations de son être est une histoire exacte, une histoire réelle, ce premier « *être-quelque-chose* » du sujet, ainsi que son contraire, par quoi il reste sujet, bref ce réel et cet idéal, ces deux premières puissances de l'affirmation de soi-même, doivent pouvoir se retrouver dans la réalité, ou bien l'on doit

tout au moins pouvoir y retrouver leur expression adéquate. Ce premier « *être-quelque-chose* » en général du sujet jusqu'alors libre et n'ayant été rien, du sujet désormais occupé et absorbé par lui-même, a été défini comme étant la *matière*. Tout ce qu'on implique en effet tout d'abord dans la notion de matière est qu'elle n'est plus « rien », c'est-à-dire le libre Existant. *Cette* matière qui n'est que le premier « être-quelque-chose » lui-même, n'est pas *la* matière que nous avons actuellement sous nos yeux, la matière aux formes multiples et variées, la matière corporelle. Ce que nous désignons comme commencement et première puissance, comme ce qui se rapproche le plus du « rien », c'est la matière de cette matière, de la matière déjà formée et que nous percevons par nos sens, de la matière douée de propriétés sensibles. La matière en effet qui n'est que le premier « *être-quelque-chose* » en général, devrait, comme nous le verrons bientôt, être l'objet d'un processus à la faveur duquel elle se transforme et devient la base d'une existence plus élevée, et c'est seulement pour autant qu'elle se transforme *ainsi* et devient *cela* qu'elle acquiert des propriétés perceptibles pour nos sens. A ce premier réel, à ce premier « *être-quelque-chose* » s'oppose l'idéal qui, pour autant, n'est pas « *quelque chose* » ; mais comme il s'oppose au « quelque chose », il est, par rapport à lui, « rien » ou essence pure et devient lui aussi, de ce fait, du fait même de cette opposition, « quelque chose ». Nous dirons ou, plutôt, nous avons déjà dit dans un premier exposé de cette philosophie, que cette essence pure, posée comme *telle* et qui n'est rien par rapport à la matière, est la *lumière*. Par rapport à la matière, la lumière n'est rien et, en même temps, quelque chose ; ce qui existe dans la matière comme « quelque chose » est dans la lumière « rien » et, pour autant, également « quelque chose », mais différent, quelque chose qui est posé comme étant purement idéal. Il est évident que la lumière n'est pas de la matière au sens grossier du mot, comme le voulaient les anciennes hypothèses. Si la lumière était elle-même de la matière, comment pourrait-il y avoir des corps qui se laissent pénétrer par elle en ligne droite non seulement dans toutes les *directions*, mais en chaque point de leur substance ? Si l'on voulait expliquer ce

fait par l'existence de pores ou d'espace vides au sein de la matière, il faudrait admettre que le corps transparent est perforé en ligne droite en chaque point de sa surface (car il est transparent en chaque point), autrement dit chaque point devrait être un pore, autrement dit le corps tout entier ne devrait être qu'un pore. (La physique fondée sur l'observation a d'ailleurs aujourd'hui une tendance à affirmer l'immatérialité de la lumière. C'est, on le sait, la théorie ondulatoire qui est celle qu'on préfère ; d'après cette théorie, la lumière serait un accident, non une matière, mais l'accident d'une matière, ce qui, comme hypothèse, est de nature à faciliter les calculs, mais n'a pas plus de valeur que l'hypothèse des atomes, dont la stéchiométrie détermine le poids, sans qu'on ait jamais vu un seul atome. Il y a d'ailleurs quelque chose de contradictoire dans le fait de vouloir ranger parmi les phénomènes ondulatoires la lumière où domine le mouvement rectiligne. Pour la philosophie de la nature, la lumière est immatérielle, non au sens d'*accident* : elle y voit également une *substance*, mais de nature immatérielle, de même que Spinoza admettait l'existence d'une substance étendue et d'une substance pensante).

La lumière, comme telle, n'est donc pas matière, mais elle est dans l'idéal ce que la matière est dans le réel ; elle remplit en effet l'espace, tout comme le fait la matière, dans toutes les dimensions, mais à sa manière, d'une manière idéale ; la lumière est donc le *concept* de la matière, concept posé, non intérieurement et d'une manière purement subjective, mais objectivement ; à cette détermination je tiens à m'attarder quelque peu, car elle m'offre l'occasion de faire ressortir le progrès essentiel que représente cette philosophie par rapport à Fichte, sans parler de ses prédécesseurs.

Descartes et son successeur Spinoza ont purement et simplement exclu la pensée de l'étendue et des choses étendues. Mais il est évident que dans le monde de l'étendue la lumière est l'analogue de l'esprit ou de la pensée, ou, pour remplacer cette notion imprécise d'*analogue* par une notion précise, nous dirons que la lumière n'est pas autre chose que l'esprit ou la pensée même à un degré ou puissance inférieurs. C'est exactement de la même manière que Fichte avait établi l'opposition

entre le moi et le non-moi. Certes, aux termes de sa propre théorie, d'après laquelle le moi aurait une existence véritable, il aurait dû reconnaître également que le Moi est la substance ou l'essence dernière de la nature, substance qui n'existe véritablement que pour autant qu'elle est intérieurement, ou par essence, = Moi, qu'elle est sujet-objet. Il aurait dû reconnaître tout cela, s'il n'avait commencé par refuser à la nature toute réalité en dehors de nos représentations. Fichte ne connaissait par conséquent *rien* de subjectif en dehors de ce qui existe dans le moi ou l'esprit *humain*, alors qu'on peut dire de la lumière, par exemple, qu'elle est un subjectif posé dans la *nature* même, ce par quoi la nature est subjective ou sujet par rapport à elle-même, d'où il suit également que la nature n'est pas *purement* objective, qu'elle n'est pas un *simple* non-moi. Le moi en effet est, pour ainsi dire, le moi ou le premier subjectif de la nature, le premier subjectif *en dehors* de nous. Nulle part, dans aucune sphère, le subjectif et l'objectif n'existent à l'état de pureté absolue, mais il y a toujours union des deux. Pour moi, la lumière fait partie du monde qui est objectif par rapport à moi, du monde qui se comporte à mon égard, par rapport à moi qui occupe un degré supérieur, objectivement, mais qui renferme lui-même du subjectif. C'est seulement par rapport à une idéalité plus élevée, par rapport à notre savoir, par exemple, c'est-à-dire d'une façon purement relative, que la lumière fait partie du monde réel ; mais, considérée en elle-même, et comparée à la matière, elle est, dans son genre ou dans sa puissance, une idéalité, tout comme le savoir dans sa puissance à lui.

Il résulte donc des déterminations qui précèdent que les premiers moments du processus par lequel le sujet se pose lui-même et qui se poursuit à l'infini ou, puisque ce processus constitue sa *vie*, on peut dire que les premiers *moments de la vie* sont des moments de la *nature*. Il en résulte également que les premiers pas de cette philosophie s'accomplissent dans la nature ou qu'elle commence par la nature, non pour y rester (cela va de soi), mais pour s'élever par la suite, à la faveur d'une progression toujours ascendante et pour parvenir jusqu'à l'esprit, pour entrer dans le monde vraiment spirituel. On était donc autorisé à donner à cette philosophie à ses débuts le nom de phi-

losophie de la nature, mais la philosophie de la nature n'était qu'une partie et la base du Tout. La nature n'était qu'un côté de l'univers ou de la totalité absolue dans laquelle le sujet absolu était totalement engagé ; elle n'était que le monde relativement idéal. Le monde de l'esprit était l'*autre* côté, l'*autre* aspect de cette totalité absolue. La philosophie était obligée de descendre dans les profondeurs de la nature, pour, de là, s'élancer vers les hauteurs de l'esprit. La philosophie de l'esprit était donc l'autre partie du système. Si donc on a donné à tout le système le nom de philosophie de la nature, on l'a fait *a potiori* (*denominatio a potiori*) ou, plus exactement, *a priori* pour désigner ce qui, dans le système, vient en premier lieu et n'en est, pour autant, que la partie secondaire. A vrai dire, il était difficile de trouver un nom pour ce système, parce qu'il contenait les oppositions de tous les autres systèmes, mais à l'état de neutralisation réciproque. On aurait pu l'appeler idéalisme réel, puisque l'idéalisme lui-même y était fondé sur le réalisme ou était déduit d'un réalisme. Une fois seulement, dans la Préface à mon premier exposé de ce système (donc dans sa partie exotérique) je l'ai appelé système d'identité absolue, pour montrer qu'il ne s'agissait ici ni d'un réel unilatéral ni d'un idéal unilatéral, mais que je ne voyais qu'un seul sujet dans ce qu'on a pris l'habitude de considérer comme le réel depuis Fichte et dans ce qu'on considérait généralement comme l'idéal. Mais cette dénomination a été également mal interprétée, et ceux qui ne se sont jamais donné la peine d'approfondir le système ont profité de l'occasion pour prétendre ou pour faire croire à un public mal informé que ce système supprimait *toutes* les distinctions, notamment toute distinction entre la matière et l'esprit, entre le bien et le mal, voire entre la vérité et l'erreur ; bref, que pour ce système toutes ces oppositions seraient inexistantes. J'en continue d'ailleurs l'exposé.

Nous aurions donc ainsi les deux premières puissances : d'une part, la matière comme expression du sujet ayant perdu sa pureté et sa liberté primitives et, d'autre part, la lumière comme expression du sujet posé *comme* étant libre et désintéressé et qui, pour cette raison même, du fait même qu'il est posé, ne peut plus être le sujet *total* et *absolument* libre. Le sujet

absolu est encore en effet *purement* infini et ne peut par conséquent pas être posé *comme tel.* Il s'agit donc de montrer comment le développement du système s'est effectué à partir de ce point. Il s'agit ici avant tout du principe ou de la *méthode* qui a présidé à ce développement et qui reposait sur la prémisse d'après laquelle tout ce qui, à une phase antécédente, est encore posé comme subjectif devient à la phase suivante objectif, s'ajoute à l'objet, donnant ainsi naissance à l'objet le plus parfait, tandis que ce qui vient du sujet ne peut plus s'objectiver (toutes les formes étant déjà réalisées), devient le sujet au sens le plus élevé du mot, le sujet comme tel ; tout ce qui apparaît en effet, au cours du développement, comme sujet, n'est sujet que pendant un moment, tandis qu'au moment suivant nous le trouvons déjà associé à l'objet, et il est déjà objectivé lui-même. Le sujet est animé d'une tendance irrésistible à l'objectivation et il cherche à *épuiser* cette tendance.

Vous voyez ainsi qu'il ne s'agit pas d'une méthode purement extérieure, appliquée aux objets du dehors, mais d'une méthode interne, immanente, inhérente à l'objet même. Ce n'est pas le sujet philosophant, mais c'est l'objet lui-même (le sujet absolu qui se mouvait d'après une loi immanente, d'après laquelle ce qui, à une phase antérieure, était sujet devenait, à la phase suivante, objet). C'est ainsi qu'au moment actuel la lumière, c'est-à-dire ce qu'il y a de relativement idéal dans la nature, dans la matière, s'oppose, en tant que *sujet,* à l'*objet.* Mais cet élément relativement idéal doit, lui aussi, s'ajouter à l'objet, s'objectiver, afin de donner ainsi naissance à l'objet total et parfait. Dans ce premier élément se trouve caché, plus profondément enfoui, un élément supérieur qui ne peut se manifester et devenir discernable, avant que le premier ne soit devenu réel. Mais ce dernier ne peut devenir réel ou objectif sans participer à l'être de matière (qui occupe tout l'espace de l'objectif), c'est-à-dire sans dépouiller la matière de son être-soi-même, sans donner naissance à un *troisième* élément dont la matière et la lumière ne seront que des accidents ou attributs. La matière et la lumière qui précédemment (au moment d'avant), n'existaient que pour elles-mêmes ont dans le moment suivant des attributs d'une puissance supérieure, commune à

l'une et à l'autre. Mais la matière ne peut pas, s'il est permis de s'exprimer ainsi, se laisser dépouiller sans résistance de son être-soi-même. Ceci déclenche un processus au cours duquel la matière devient la simple *base* d'un être supérieur. Nous avons donné à ce processus le nom de *dynamique,* et il comporte également plusieurs moments. Comme manifestations de ces moments nous avons cité les phénomènes magnétiques, électriques et chimiques qui, aujourd'hui encore, sont reconnaissables dans la nature ; ou, plus exactement : les trois moments d'un processus encore perceptible et se poursuivant toujours dans la nature, auxquels nous avons donné les noms de magnétisme, d'électricité et de chimisme, ces trois moments, disons-nous, ont été considérés par nous comme des moments de l'*évolution* primitive de la matière douée de propriétés différenciées. Je les ai nommés, pour cette raison, les trois catégories de toute évolution matérielle ou les trois catégories de la physique. Mais ce processus dynamique ne constitue qu'une transition et repose toujours sur la tension réciproque des deux puissances. Le chimisme, par exemple, n'est que le phénomène à la faveur duquel la matière réussit à éteindre et à annihiler les déterminations supérieures qui lui viennent du magnétisme et de l'électricité. Dans le processus dynamique la matière affirme toujours son auto-réalité ; mais à partir du moment où elle a perdu son indépendance ou a été obligée de renoncer à sa résistance indépendante de l'idéal, un sujet supérieur intervient à l'égard duquel les deux, la matière et l'idéal, se comportent comme des attributs. Nous désignerons ce sujet par A^3. C'est le sujet, ou esprit, de la nature organique, l'esprit de la vie qui dispose désormais de la lumière et de la matière, comme si elles lui appartenaient. La matière n'entre plus alors en ligne de compte en tant que substrat ; en fait, l'organisme est organisme, non en raison de sa substance matérielle qui change constamment, mais par la modalité ou la forme de son être matériel. La vie dépend de la forme de la substance, ou encore : c'est la *forme* qui est l'essentiel de la vie. L'activité de l'organisme a donc pour but immédiat non la conservation de sa substance, mais celle de la substance de la forme qui est celle de l'existence de la puissance supérieure A^3.

L'organisme tire son nom du fait que ce qui antérieurement semblait n'exister que pour soi-même, devient chez lui outil, rouage, *organe* de quelque chose de supérieur. Au moment précédent (encore au cours du processus dynamique) la matière affirme son être-soi-même et ne s'assimile qu'à titre d'accidents les formes d'activité que nous avons appelées électricité, magnétisme, chimisme. Un corps inorganique peut être ou ne pas être dans l'état électrique, sans que, dans un cas comme dans l'autre, il en résulte pour lui un préjudice quelconque; par contre, toutes les formes d'activité des corps électriques sont *essentielles* : un muscle, par exemple, privé du pouvoir de contraction et d'extension ou d'irritabilité, ne serait plus un muscle.

Si donc le réel comme tel n'existe que dans sa tension contre l'idéal, ni l'un ni l'autre, étant donné qu'ils appartiennent désormais tous deux à une puissance supérieure, n'existent plus comme tels : seul existe le *troisième* dans lequel ils sont unis, avec lequel ils sont pour ainsi dire mis d'accord et pour lequel il n'y a vraiment plus d'autre nom que celui de *vivant*.

Mais cette subordination peut aussi ne se réaliser que progressivement, donc à la suite d'un processus. La matière, en effet, cherche toujours à affirmer son indépendance, comme dans les éléments inorganiques des animaux encapsulés dont la dépendance par rapport à la vie n'est attestée que par la forme qui leur est imprimée du dehors, alors qu'intérieurement ils sont inanimés; l'inorganique, c'est-à-dire la matière affectant un être soi-même, se trouve déjà ici au service de l'organisme, sans encore lui être tout à fait subordonné. Le système osseux des animaux supérieurs est justement cette partie inorganique refoulée et ne prenant pas part au processus vital intérieur qui, chez les animaux inférieurs, est encore extérieur et existe sous la forme d'une coquille ou d'une écaille. Même l'animal d'une classe supérieure contient encore dans ses différents organes pour ainsi dire des réminiscences ou des allusions à des phases par lesquelles a passé tout le processus de la nature organique. *Pendant* le processus d'où émerge la nature organique, ce supérieur, que nous avons désigné par A^3, se comporte toujours en

partie comme *subjectif*, car il n'est pas encore complètement réalisé. Les phases qu'il traverse pour arriver à sa complète objectivation sont marquées par les différentes organisations. (Nous avons fait ressortir ailleurs la différence qui existe entre les mondes végétal et animal et nous y avons expliqué la gradation des organisations animales elles-mêmes. Ici je ne puis donner qu'une simple esquisse, sans m'engager dans des recherches particulières, sans m'arrêter aux nombreuses productions intermédiaires qui résultent du passage d'une phase de la vie organique à la suivante. Mon but consiste ici, non à exposer le système, mais à montrer ses attaches historiques).

Cette théorie, d'après laquelle ce qui se présente à une phase antérieure comme existant devient à la phase suivante relativement non-existant et se trouve par conséquent rabaissé au niveau d'une simple *phase*, d'un moyen, cette théorie, disons-nous, si simple et fondée sur la nature *immédiate* de tout progrès, a cependant été formulée pour la première fois par la philosophie et a fini par s'imposer aux recherches scientifiques sur la nature où elle est appliquée sur une très vaste échelle.

Lorsque le processus (organique) a atteint son but, ce qui était jusqu'alors subjectif vient se joindre à l'objectif, son règne, sa domination prend fin, pour faire place à une puissance supérieure (de nos jours, il ne naît plus d'organisations *originelles*. Si bien que, même au point de vue historique, ce principe organisateur, donnant naissance à des organisations, n'appartient plus qu'au passé). Le principe de la vie organique appartient donc encore, par rapport au principe plus élevé de la période *suivante*, au passé et est pour autant encore objet, et même objet de recherche empirique. Le moment où le principe A^3, qui a été *jusqu'ici* le plus élevé, s'objective à son tour totalement et se subordonne à un sujet encore plus élevé, ce moment, disons-nous, est celui de l'apparition de l'homme, par laquelle la nature achève son œuvre et qui marque le commencement d'un nouveau monde, d'une nouvelle suite de développements. La nature a commencé par « être *quelque chose* » et tout le processus de son évolution n'avait visé qu'à vaincre ce « quelque chose » dans son indépendance et sa substantialité, à en faire un simple mode d'existence de quelque

chose de supérieur. Après que ce premier être a été pour ainsi dire délivré de son emprisonnement et a recouvré, du fait même de sa soumission à un principe supérieur, la liberté, dont il jouissait déjà en partie dans le monde organique, à la faveur des mouvements volontaires, le processus naturel comme tel se trouva achevé ; le subjectif, qui apparaît à présent, n'a plus affaire directement, comme les puissances précédentes, à l'être qu'il trouve désormais clos et achevé ; la puissance supérieure, qui s'élève *au-dessus* du monde de l'être, n'a plus avec ce monde qu'un rapport *idéal,* ou elle ne peut plus être que *connaissance.* Car ce qui s'élève au-dessus de la totalité de l'être, comme ce qui le dépasse et le comprend et le domine, ne peut être que la connaissance. Nous avons donc amené le sujet jusqu'au point où se trouve le savoir pur ou jusqu'au point où son être ne subsiste plus que dans la connaissance et où l'on ne peut plus démontrer son existence comme étant celle d'une chose ou comme étant de nature purement matérielle. Ici l'*immatérialité* de l'âme ou de ce qui pour nous n'est plus que connaissance immédiate se trouve démontrée plus clairement que dans toutes les théories antérieures, d'après lesquelles l'existence de cette entité simple ou, comme elles l'appelaient, immatérielle n'était que tout à fait accidentelle, alors que dans la succession que nous avons établie elle apparaît comme étant nécessaire. Cette succession doit comporter un point où le sujet ne subit plus la dégradation à l'état de matière, où il n'est plus que savoir, donc savoir pur, autrement dit esprit pur, et où tout ce qui pourrait exister en plus et d'une façon *directe*, se trouve déjà *en dehors* de lui, est *autre* que lui-même, *objectif* en soi. Il n'en reste pas moins que le sujet se trouve alors dans des rapports nécessaires, quoique d'une nature *idéale*, avec ce qui se trouve devant lui et en dehors de lui ; il n'est en effet savoir *pur* que *parce qu'*il a la totalité de l'être en dehors de lui ; en soi, en effet, le sujet n'est pas différent de ce qu'il était antérieurement, il reste le même sujet qui, dans une première phase, était devenu matière, dans une autre, plus élevée, lumière et, dans une troisième, plus élevée encore, principe vital ; si l'on pouvait lui enlever les acquisitions des deux premières phases, le sujet serait obligé de recommencer par

son point de départ, pour, à la même phase déterminée, s'élever de nouveau à la troisième puissance, celle du savoir pur ; à cette troisième phase, il est savoir pur, non en soi, mais pour autant qu'il a franchi les deux premières qui étaient pour lui, considéré comme absolu ou *en soi*, des possibilités de monter plus haut, en les extériorisant, en les éliminant pour ainsi dire de son sein ; si bien que s'il est à présent savoir pur, il ne l'est pas en soi, mais en raison de sa puissance, de A^4, par lequel il se rattache lui-même aux puissances précédentes. C'est pourquoi il garde des rapports nécessaires et indestructibles aussi bien avec ses phases antérieures qu'avec ce qui constitue le terme et la conclusion de son existence précédente, c'est-à-dire avec l'homme, car chaque moment ou phase doit avoir pour base immédiate la phase ou le moment précédent.

Il s'agit, par conséquent, d'une connaissance pure qui s'étend bien à toute la nature, mais ne présente de rapports *directs* qu'avec l'homme et mérite, pour cette raison, d'être appelée connaissance humaine. On voit alors s'établir une succession de moments qui ne peut pas ne pas être parallèle à celle que nous avons discernée dans la nature, mais qui en diffère par le fait qu'ici tout se passe dans l'idéal, alors que là tout se passait dans le réel.

Ici également la première phase sera celle de l'objectif et du fini, la deuxième celle du sujet ou de l'infini, la troisième celle de la conciliation des deux, de leur unité ; mais, de même que dans la nature le réel et l'idéal, la matière et la lumière, sont tous deux réels, de même ici (dans le monde spirituel qui en est encore à ses débuts) le réel et l'idéal, malgré leur opposition, se confondent en formant un Idéal. Le sujet, dont nous avons dit qu'il dépasse toute la nature, est connaissance pure et, comme tel, infini et absolument libre ; comme tel il se trouve de nouveau au point où se trouvait le premier sujet dans sa liberté et infinitude pures, mais il est en rapports directs avee quelque chose de fini et de limité, qui n'est autre que l'être humain et, étant destiné à devenir son âme immédiate, il est obligé de partager toutes les déterminations, limitations et conditions de celui-ci ; revêtant ainsi toutes les formes de la finitude, il devient fini lui-même et, encore qu'il reste lui-même toujours

idéal, il se voit obligé d'entretenir des rapports avec la nécessité (idéale) qui règne dans le domaine de l'être ou du réel. C'est de ces rapports entre la connaissance infinie et une réalité finie que nous avons déduit tout le système des représentations nécessaires et des concepts à l'aide desquels le monde objectif se révèle à la conscience ; c'est en partant de ces rapports que nous avons développé le côté théorique, cognitif de la conscience humaine et que nous avons cru pouvoir introduire dans notre système, à titre de contenu d'un seul moment ou d'une seule phase, le contenu total, bien que rectifié, de la *Critique de la Raison Pure,* de Kant, ou ce qui, dans celle-ci, formait le contenu de l'ensemble de la philosophie théorique. Mais le fait même que, de cette façon, la connaissance libre et infinie se plonge dans le fini et, par cette nouvelle descente dans le monde réel, se trouve chargée de nécessité et apparaît désormais comme une connaissance nécessaire et enchaînée, constitue la base d'une nouvelle ascension. Le sujet, invincible, finit par échapper à l'emprisonnement qu'il subit sous son avatar humain, pour retourner à son essence, mais cette fois en possession de sa liberté, en tant que deuxième puissance de lui-même, extérieur à la nécessité de tout à l'heure, qu'il domine, qu'il dompte et qu'il dépasse, si bien que l'opposition qui s'était maintenue pendant toute la succession, finit par recevoir sa plus haute expression, qui est celle de l'opposition entre la liberté et la nécessité. La nécessité est représentée par ce à quoi l'homme a affaire dans ses efforts de connaître, et ce dont il dépend au point de vue de la connaissance ; la liberté est la liberté d'agir et d'opérer ; toute action suppose une connaissance, ou c'est dans l'action que l'homme objective sa connaissance et s'élève au-dessus d'elle ; ce qui, dans la connaissance, était sujet, devient dans l'action objet, outil, organe.

C'est donc à la faveur d'une nouvelle ascension, grâce à laquelle la nécessité inhérente à sa connaissance devient de nouveau objective, que le sujet se libère de cette nécessité et apparaît désormais libre, non par la connaissance ou le savoir, mais dans l'action. Mais l'opposition ne se trouve pas, de ce fait, abolie ; elle est, au contraire, posée : c'est l'opposition entre la liberté et la nécessité qui, grâce à des ramifications de

plus en plus nombreuses, que je ne puis décrire ici, finit par revêtir la haute signification qu'elle a dans l'*histoire* où ce n'est pas l'individu qui agit, mais des peuples entiers.

C'est en ce point que notre système a effectué son entrée dans la sphère de l'action, dans la philosophie pratique à propos de laquelle nous avons eu à parler de liberté morale de l'homme, de l'opposition entre le bien et le mal et de sa signification, et plus particulièrement de l'*État* comme d'un facteur de médiation entre la liberté et la nécessité, comme d'une création de l'humanité ballottée entre l'une et l'autre ; et, finalement, nous avons eu à parler de l'*Histoire* comme du grand processus dans lequel toute l'humanité se trouve entraînée. Et c'est ainsi que la philosophie qui, à une phase antérieure, était philosophie de la nature, devient ici philosophie de l'histoire. Nous avons pu montrer alors qu'une liberté sans frein, que ne limite aucune loi, ne peut conduire qu'à une conception décevante et même désespérée de l'histoire. Ici, où l'abus de la liberté provoque les dissonances les plus tragiques auxquelles on ne peut remédier qu'en faisant de nouveau appel à la nécessité, ici, disons-nous, l'homme se voit obligé de reconnaître qu'il y a quelque chose qui est supérieur à la liberté. Même la conscience d'un devoir accompli ne peut lui procurer paix et tranquillité qu'à la condition qu'il sache en même temps que si son action dépend de lui, de sa liberté, ses conséquences, aussi bien pour lui-même que pour la collectivité dont il fait partie, dépendent de quelque chose de supérieur dont l'intervention régulatrice et limitante se manifeste jusque dans les actions les plus arbitraires des individus.

Sans cette conviction, aucun homme n'oserait jamais entreprendre une action comportant de graves conséquences, alors même qu'elle lui serait prescrite par un devoir des plus sacrés. C'est ainsi qu'à l'histoire elle-même s'impose une nécessité qui s'affirme à l'encontre de la liberté morale, mais, au lieu d'être une nécessité aveugle, purement relative, elle s'affirme, elle aussi, d'une façon absolument libre, en tant que *Providence*, en tant que sujet pur, libre, désintéressé et vraiment infini. Ici la philosophie a donc rejoint le dernier sujet, invincible et victorieux de tout, celui qui ne peut plus s'objectiver, mais reste

toujours et invariablement sujet et que l'homme ne connaît plus comme étant *lui-même*, mais comme étant *au-dessus* de lui et de tout le reste ; sujet auquel tout est subordonné et qui, au lieu d'*être* seulement, comme au commencement, esprit et providence, *se manifeste* comme providence et ne renie rien de ce qu'il était auparavant. La dernière tâche devait donc consister à montrer les rapports qui existent entre ce sujet, de par sa nature inabordable et comme séjournant dans une lumière inaccessible (parce que ne pouvant jamais devenir *objet*) et la conscience humaine, car *un rapport quelconque entre l'un et l'autre devait nécessairement exister*. Mais étant donné que, d'après ce que nous avons déjà dit, ce sujet ne peut plus jamais devenir objet, mais doit rester invariablement au-dessus de tous les objets et les dominer tous, ses rapports avec la conscience humaine ne peuvent être que ceux d'une simple manifestation. N'étant ni ne pouvant devenir objet, il peut seulement se manifester. Aussi est-il permis de se demander s'il est possible de découvrir dans la conscience humaine des manifestations ou, pour nous servir d'un terme de Leibniz qui convient mieux à ce cas, des fulgurations de ce sujet suprême, manifestations ou fulgurations au cours desquelles le moi humain se comporte comme un outil ou organe de ce sujet, car ce qui se manifeste n'agit pas directement, mais par l'intermédiaire d'autre chose. Or, à ce propos, nous devons nous rappeler que ce sujet suprême, tout en étant Un en soi, peut être pensé, par rapport aux deux côtés de l'Univers qui se trouve désormais devant nous à l'état achevé, sous un triple aspect ; car il est, justement en tant que sujet suprême, s'élevant au-dessus de tout, la dernière source de production de la nature, du monde réel, de même qu'il est le maître du monde spirituel et, en même temps, le médiateur qui unit en lui ces deux mondes et ne les conçoit que comme en formant un seul. Or, en tant que sujet producteur, il se manifestera dans l'homme également par la production, par la création réelle. Il se manifestera : 1° comme dominant la matière, comme capable de la maîtriser, pour en faire l'expression de l'esprit, des idées les plus hautes, comme dans les arts plastiques ; 2° dans la poésie qui suppose l'existence des arts plastiques et avec lesquels elle présente

également un rapport instrumental, dans la poésie, disons-nous, le sujet suprême se manifestera comme esprit capable de créer la matière elle-même.

La suprême vérité et réussite, une œuvre d'art plastique la tient, non de son accord avec la créature ou avec le modèle vivant, mais de ce qu'elle semble avoir été créée par l'esprit de la nature elle-même. En elle se manifeste donc une activité qui n'est pas seulement créatrice au sens courant ou figuré du mot, mais dans laquelle on croit voir une manifestation du Créateur lui-même. Dans la création poétique la plus haute, où l'art se trouve étroitement associé à la poésie, dans la *tragédie* notamment, au milieu des orages des passions se heurtant violemment les unes contre les autres et qui rendent les acteurs sourds à la voix de la raison, au milieu de l'arbitraire déchaîné et poussé à un degré tel que les personnages finissent par y obéir comme à une horrible nécessité, au milieu de tous ces mouvements qui se succèdent en dehors de toute règle et de toute loi, seul l'esprit du poète apparaît comme une lumière apaisante, comme le sujet qui plane au-dessus de ce qui se passe autour de lui, qui reste immobile au milieu des mouvements les plus agités, telle une sage Providence capable de trouver une issue satisfaisante à des contradictions en apparence inconciliables.

C'est en cela que le sujet se manifeste comme le *génie* de l'art. Mais si l'art constitue le côté le plus objectif de l'activité humaine, la religion en est le côté subjectif, pour autant qu'à la différence de l'art, elle vise, non à poser l'*être*, mais, au contraire, à poser tout ce qui existe comme non-existant par rapport à ce sujet suprême. Ici le sujet suprême se révèle comme celui devant lequel tout s'abîme ; c'est lui qui inspire les saints et les héros qui, par leurs actes, ennoblissent et divinisent l'humanité.

Il est une troisième activité humaine qui unit le caractère objectif de l'art au caractère subjectif de la religion : c'est la *philosophie*. Elle est objective, comme l'art, en ce sens qu'elle montre la progression du Créateur, montant de degré en degré, traversant phase après phase, sans s'immobiliser dans aucune. Elle est subjective comme la religion, en ce sens qu'elle

montre que tout le réel, tout ce qui existe ou ce qu'elle pose comme étant réel ou existant, n'est qu'une émanation du sujet suprême qui, comme tel, est aussi esprit suprême.

L'art, la religion et la philosophie : telles sont les trois sphères de l'activité humaine où se manifeste l'esprit suprême comme tel. C'est *lui qui est* le génie de l'art, le génie de la religion, le génie de la philosophie. C'est seulement à ces trois sphères qu'on attribue un caractère divin et qu'on considère comme ayant pour source une inspiration primitive (toute autre inspiration ne peut être que dérivée ; et si Homère et Platon ont été proclamés divins par la voix unanime de toutes les époques et de tous les temps, c'est justement en raison du caractère primitif, spontané de leur inspiration). Si nous envisageons ce sujet suprême, non dans ses rapports particuliers mais en lui-même et d'une façon générale, il ne nous reste, pour le désigner, aucun autre nom que celui que lui ont donné tous les peuples, quelles que soient les différences qui les séparent : celui de Dieu, non de Dieu tout court, θεοῦ, mais du Dieu déterminé, τοῦ θεοῦ : celui qui est Dieu. Cette notion constitue le dernier terme de la philosophie, celui au-delà duquel elle ne peut plus avancer ; après que les trois puissances du monde réel et du monde idéal ont, comme autant de souverains successifs, disparu et péri, il est le seul qui demeure, le seul dans lequel la philosophie se repose de son travail et célèbre pour ainsi dire son Sabbat.

Nous avons ainsi tracé la ligne du progrès ininterrompu et nécessaire qui s'étend du degré le plus bas, de la phase la plus élémentaire aux manifestations les plus hautes dont la nature humaine soit capable.

En présence du système que nous venons d'exposer, tous ceux qui l'ont connu sous sa forme primitive et authentique se trouveront encore aujourd'hui dans une situation particulière. D'une part, en effet, il leur paraîtra impossible de prétendre que ce système soit faux, mais, d'autre part, ils éprouveront un sentiment qui les empêchera d'admettre tout au moins qu'il soit l'expression de la vérité dernière. Ils en admettront la vérité dans certaines limites et sous certaines conditions, mais non d'une façon absolue ou sans réserves. Aussi bien, pour pouvoir

formuler à son sujet un jugement fondé, faudra-t-il prendre connaissance de ces limites et conditions.

1. En ce qui concerne l'*étendue* de ce système, on ne pourra pas ne pas reconnaître qu'il comprend tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, peut être objet de connaissance, que rien ne s'en trouve exclu, qu'il possède en outre une méthode qui lui permet de s'assurer de son caractère complet ; on peut même dire qu'il a réservé à l'avance une place pour tout ce qui pourra venir enrichir par la suite la connaissance humaine.

2. Pour ce qui est de la *méthode* employée, elle était de nature à s'opposer à toute intervention de la subjectivité du philosophe. C'était l'objet lui-même qui se déterminait successivement d'après le principe qui lui est immanent, et c'était la pensée se déroulant d'après une loi interne qui se donnait elle-même son contenu.

3. Au point de vue de la *forme*, on peut dire que ce système a, pour la première fois, introduit dans la science les notions de processus et de moments de processus. Ce qui formait son contenu c'était le sujet passant inévitablement à l'état fini, mais en ressortant victorieusement, pour s'élever finalement au-dessus de toute objectivité, le sujet qui, conscient de lui-même, au sens le plus élevé du mot, demeurait *en tant que* Providence. Il suffit de penser aux violences que l'idéalisme subjectif de Fichte a infligées à tout ce qui était représentation naturelle, il suffit de se rappeler à quel point la conscience a été froissée, blessée même par l'ancienne conception de l'opposition absolue entre la nature et l'esprit, ainsi que par le grossier matérialisme et sensualisme qui avait sévi alors dans toute l'Europe (l'Allemagne exceptée), on comprendra pourquoi ce système a été accueilli tout d'abord avec une joie qu'aucun des systèmes antérieurs n'avait provoquée. On ne se rend pas compte aujourd'hui au prix de quels efforts il a fallu alors *conquérir* ce qui est considéré aujourd'hui comme un bien naturel et est devenu en Allemagne comme un article de foi pour tous ceux qui sont capables de penser et de sentir d'une façon qui dépasse le niveau commun. Parmi ces articles de foi figure la conviction que ce qui, en nous, *connaît*, ne fait qu'un avec ce qui est *connu*.

Cette philosophie embrassant toute la réalité, nature, histoire,

art, depuis ses manifestations les plus rudimentaires jusqu'aux plus élevées, mettant pour ainsi sous les yeux de l'homme tout son savoir, elle devait inévitablement réagir sur l'esprit des autres sciences, et l'on peut dire qu'elle a non seulement changé la manière de concevoir la philosophie, mais aussi celle d'envisager les choses en général. Une nouvelle génération était née, qui se sentait comme dotée de nouveaux organes de la pensée et du savoir, qui formulait à l'égard de la science de la nature et à l'égard de l'histoire d'autres exigences.

Les hypothèses mécaniques et atomistiques qui régnaient en physique ne suscitaient pour les phénomènes de la nature qu'un intérêt tout à fait semblable à la curiosité avec laquelle on suit les tours de force d'un prestidigitateur dont on cherche à deviner le « truc ». Vous vous montrez, certes, prodigues en explications, lorsqu'on consent à vous accorder l'existence de ces corpuscules, de ces figures, de ces matières fines, de ces canaux pourvus de soupapes et percés tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, ayant telle ou telle direction, mais ce que vous êtes incapables de nous dire c'est dans quel but la nature a créé tous ces dispositifs, pourquoi elle se complaît à ces tours de force.

Cette vue plus profonde de la nature a heureusement trouvé un appui et une confirmation de ces anticipations dans les découvertes de la nouvelle physique expérimentale qui ont montré, elles aussi, que la nature est un tout animé d'une activité autonome. Grâce à ces découvertes, la nature qui était jusqu'alors considérée comme morte, est apparue comme animée d'une vie intense, comme agitée de processus se déroulant dans ses profondeurs. Ce à quoi on avait à peine osé penser, devint un fait d'expérience.

De même qu'on ne voyait jadis dans la nature qu'une simple extériorité, qu'un jeu superficiel d'où toute vie intérieure était absente, qu'on la croyait tout à fait indifférente à la vie, de même on se complaisait à ne voir dans l'histoire que des manifestations purement accidentelles de l'arbitraire le plus effréné et le plus réfractaire aux règles et lois, une agitation dépourvue de sens et se produisant sans but et, parmi les savants, étaient considérés comme les plus ingénieux ceux qui s'attachaient davantage à

faire ressortir cette absence de sens dans l'histoire et à attribuer aux événements les plus graves et les plus importants, les causes les plus insignifiantes, les plus mesquines. Tel était à peu près l'esprit qui régnait dans les Universités. Il y a eu sans doute, comme toujours, des exceptions. Parmi ces rares exceptions il convient de citer Johannes v. Müller ; en effet, alors que la plupart des savants, surtout parmi ceux spécialisés dans les sciences positives, s'attachaient pour ainsi dire à l'envi à dégrader chacun sa science en en éliminant toute conception de nature spirituelle, il a réussi, grâce à son intérêt inné pour l'histoire et au respect qu'il éprouvait pour les faits historiques, à ne pas se laisser entraîner dans cette voie ; mais, s'il s'est acquis une certaine estime, c'est uniquement à cause de son érudition, mais c'est seulement à une époque ultérieure qu'il a été réservé d'apprécier l'esprit qui animait ses travaux.

La valeur d'une science augmente à mesure qu'elle contracte des rapports plus étroits et plus profonds avec la plus haute de toutes les sciences, avec la philosophie et ceux qui, victimes d'un regrettable malentendu, s'efforcent d'éloigner le plus possible de la philosophie leur science spéciale ne savent pas ce qu'ils font, car l'estime dans laquelle ils voient qu'on tient leur science et dont ils se réjouissent d'ailleurs vient justement de ce que les rapports qui existent entre elle et la philosophie, bien que n'étant pas explicites, n'en sont pas moins considérés à la lumière des développements philosophiqnes antérieurs, comme *existants*. Toutes les fois que la littérature était sur le point de s'engager dans une nouvelle direction, les premiers symptômes du changement qui allait se produire s'annonçaient dans les organes supérieurs et, de ce fait, plus sensibles (poésie et philosophie), de même que les natures ayant une organisation psychique particulièrement fine sont les premières à ressentir l'approche d'un orage ou d'un autre phénomène physique. Gœthe a bien été l'annonciateur d'un temps nouveau, mais il est resté isolé, incompris non seulement de son époque, mais aussi, en partie, de lui-même. Il ne comprit vraiment ce qui s'agitait en lui qu'à la suite de la révolution opérée par Kant et à partir de laquelle son esprit enfin éveillé put s'assimiler successivement toutes les sciences et toute la littérature. Herder

mérite, lui aussi, d'être mentionné parmi les génies qui, sans le vouloir et sans le savoir, ont préparé ce nouveau courant spirituel.

Comment se fait-il que cette philosophie qui, sans avoir changé l'aspect sous lequel elle avait commencé par exercer sur tous une si grande force d'attraction se soit vue par la suite entravée dans son action, se soit révélée comme possédant un pôle de répulsion qui, au début, n'avait pas été aperçu ? Ce n'étaient certes pas les attaques absurdes et injustes qu'elle eut à subir de plusieurs côtés, ni les accusations aussi banales et faciles que celles de panthéisme, de spinozisme, etc., qui ont pu produire cet effet ; cela était dû plutôt à un malentendu où elle se trouvait au sujet d'elle-même, en se donnant pour ce qu'elle n'était pas ou, plus exactement, en se faisant considérer comme ce qu'elle ne devait pas être, d'après les idées qui lui avaient servi de point de départ.

Je suis obligé, pour expliquer tout cela, d'aller un peu plus au fond des choses.

Le point sur lequel *toute* philosophie est appelée à être d'accord ou en conflit avec la conscience humaine *universelle* est celui de la manière dont elle explique Dieu. Quelle est donc la place de Dieu dans la dernière philosophie proposée ? Avant tout, celle d'un simple *résultat,* celle de la pensée la plus haute, de la dernière, de celle qui couronne tout, donc la place même que lui réservait la vieille métaphysique et que Kant lui avait maintenue, pour lequel Dieu était l'idée nécessaire en vue de l'achèvement, du couronnement formel de la connaissance humaine. Dans le système que nous venons d'exposer, Dieu est bien tout cela, mais en tant que *sujet,* et en tant que sujet victorieux de tout ce qui ne peut plus descendre au rang d'un objet ; c'est ce sujet qui a traversé toute la nature, toute l'histoire, la succession de *tous* les moments dont il nous a semblé être seulement le dernier résultat, et cette progression a été présentée comme un mouvement réel (et non comme s'étant accompli dans la pensée pure), voire comme un processus réel. Or, je puis bien concevoir Dieu comme le terme et le résultat pur et simple de ma pensée, comme le faisait la vieille métaphysique, mais non comme le résultat d'un processus *objectif* ; en outre, ce

Dieu, considéré comme résultat, ne pourrait, s'il est Dieu, rien avoir en dehors de lui (*praeter se*), il pourrait tout au plus être sa propre condition, sa propre prémisse. Or, d'après l'exposé que nous venons de faire, il a justement pour prémisse les moments de développement antérieurs. Il en résulte qu'à tout prendre ce Dieu devait tout de même être déterminé, comme il l'a déjà été au commencement ; que, par conséquent, le sujet qui traverse tout le processus est déjà Dieu au commencement et dans la suite, avant qu'il soit également posé comme Dieu à la fin, c'est-à-dire en tant que résultat ; qu'en ce sens *tout* est Dieu, que le sujet traversant la nature est Dieu, mais non *en tant que* Dieu : il est Dieu en dehors de sa divinité, Dieu aliéné de lui-même, Dieu sous l'aspect d'un autre que lui-même, et non tel qu'il se manifeste à la fin. Si l'on admet cette déduction, on se heurte à de nouvelles difficultés. Dieu est en effet conçu, d'après ces déductions, comme engagé dans un processus, comme étant soumis au devenir, ce qui, dans les notions dont nous nous servons, peut paraître trop choquant pour recueillir l'adhésion universelle. Mais la philosophie n'est philosophie que pour autant qu'elle est en état d'obtenir la compréhension, la conviction, l'adhésion universelles, et c'est à quoi aspirent tous ceux qui formulent une théorie philosophique. On peut certes dire, et on doit même le dire : Dieu se plonge dans ce devenir, justement pour s'affirmer comme Dieu. Mais ceci à peine dit, on s'aperçoit aussitôt qu'il faut ou bien admettre un temps pendant lequel Dieu n'existait pas *comme* tel (ce qui est fait pour heurter la conscience religieuse universelle) ou bien nier qu'il y eût eu un temps pareil, ce qui revient à affirmer l'éternité de ce mouvement, de ce fait accompli. Or, un fait accompli éternel n'est pas un fait accompli. C'est ainsi que notre manière de concevoir ce processus et ce mouvement s'avère illusoire : rien ne s'est produit à proprement parler, *tout* s'est déroulé uniquement dans notre pensée, et tout ce mouvement n'était au fond qu'un mouvement de la pensée. C'est ce que la philosophie en question aurait dû comprendre ; elle se serait ainsi mise à l'abri de toute contradiction, mais elle aurait du même coup renoncé à toute prétention à l'objectivité ; elle devenait une science où il ne pouvait plus être question d'*existence*, de ce qui *existe réel-*

lement et, par conséquent, de connaissance existentielle ; il ne pouvait y être question que des rapports contractés entre eux par les objets dans la pensée pure ; et, comme l'existence est partout le *positif,* c'est-à-dire ce qui est posé, affirmé, elle aurait dû se reconnaître comme étant une philosophie purement *négative* et céder la place à une philosophie se rapportant à l'existence, c'est-à-dire à la philosophie positive, au lieu de se donner pour la philosophie absolue, qui ne laisse rien en dehors d'elle. Il a fallu à la philosophie un certain temps pour s'apercevoir de tout cela, car les progrès en philosophie sont généralement lents.

EXPOSÉ DE L'EMPIRISME PHILOSOPHIQUE

(faisant partie de l'*Introduction à la philosophie*).

Conférence faite à Munich en 1836.

L'expérience grâce à laquelle nous acquérons la connaissance supérieure ne peut déjà être elle-même que philosophique ou le résultat d'efforts philosophiques ; et si, parmi les systèmes philosophiques ayant vu le jour depuis Descartes (et nous ne parlons pas ici des vieilles métaphysiques), les uns n'ont pas atteint leur but, parce qu'ils n'ont pas suffisamment approfondi l'expérience et ont trop opéré avec des concepts généraux, tandis que d'autres, celui de Spinoza en particulier, ne reposaient au fond que sur un seul fait qu'ils considéraient à tort comme le seul vrai et le plus élevé, on n'en peut pas moins dire que tous ces systèmes ont contribué, directement ou indirectement, à la découverte, à la mise en lumière du seul fait dont l'élucidation intéresse la philosophie et qui, une fois trouvé, supprime tous les doutes quant au principe lui-même. Aussi peut-on comparer tous les efforts qui ont été tentés en philosophie (depuis Descartes) à l'expérience telle qu'elle a été pratiquée dans les sciences naturelles. A première vue, rien ne paraît plus facile que de désigner nommément le fait que la philosophie cherche à élucider. Mais songez seulement aux difficultés auxquelles on se heurte et au travail auquel on est obligé de se livrer même dans les sciences de la nature, pour découvrir le vrai fait qui est au fond de phénomènes tout à fait isolés et particuliers. On dira peut-être : le fait qu'il incombe à

la philosophie d'élucider, est celui du monde. Mais quel est le fait propre qui est à la base de ce monde ? Le fait d'une bataille gagnée, par exemple, n'est pas représenté par des attaques particulières, par des coups de canon, etc., ou par d'autres particularités qui ne sont perçues qu'extérieurement. Le vrai fait, le fait proprement dit, réside dans l'esprit du commandant d'armée. Le fait brut, purement extérieur, d'un livre consiste dans la simple juxtaposition extérieure de lettres et de mots ; mais le vrai fait du livre, celui-là seul le connaît qui le comprend. Envisagé par son côté purement extérieur, un livre mûrement réfléchi et profondément pensé ne diffère en rien d'un livre dépourvu de sens et vide d'idées. Celui donc qui ne s'en tient qu'à l'extérieur ne sait absolument rien de ce qui constitue le fait propre d'un livre plein de sens et riche d'idées. Cet exemple montre que dans toutes les recherches possibles la découverte du vrai fait constitue la première chose et la plus importante, mais en même temps la plus difficile. Si, dans la nature, et surtout dans ses manifestations particulières, beaucoup de choses restent encore pour nous énigmatiques, cela tient à ce que nous n'avons pas encore réussi à atteindre le vrai fait. Mais si la découverte du fait dans la nature incombe au naturaliste, et celle du fait dans l'histoire à l'historien, la découverte du grand fait du monde est la tâche de la philosophie, et c'est ce qui lui a valu le nom de sagesse appliquée au déchiffrage du monde (Weltweisheit), nom qui ne convient qu'à un seul de ses aspects, la philosophie ayant un contenu plus haut que le monde.

Le premier pas que doive faire la philosophie, le premier effort qu'elle ait à tenter (et nous employons le mot *premier* au sens historique, chronologique) consiste donc à rechercher le fait pur, le fait proprement dit qui est à la base du monde, et ce n'est pas déprécier les systèmes antérieurs que de dire qu'ils ont contribué à rendre ce fait de plus en plus clair, à le débarrasser de tout ce qui ne faisait que l'obscurcir. C'étaient des expériences, dans un sens qui n'a rien de péjoratif, puisque nous supposons qu'eux aussi (ces systèmes) se considéraient comme étant autre chose et quelque chose de plus que de simples expériences. Au contraire, tous ces systèmes sont justifiés pour autant que chacun d'eux a réussi à se rapprocher du fait ; aucun

d'eux n'a été inutile. L'esprit philosophique n'a à avoir honte d'aucune des phases qu'il a traversées. A vrai dire, ces systèmes ne sont pas autant de philosophies, mais autant d'essais d'élucider le fait qu'il s'agit de saisir, et chaque système subséquent reprend le travail au point précis où le précédent l'avait laissé. Le fait dernier, présenté dans toute sa pureté, ne serait donc pas autre chose que le résultat de toutes les recherches philosophiques qui se sont succédées jusqu'à nos jours.

Il est hors de conteste que la philosophie de la nature a poussé l'élucidation du fait plus à fond que toutes celles qui l'ont précédée. Cela se comprend d'ailleurs, étant donné que la philosophie de la nature était à même de profiter de l'expérience acquise par les systèmes antérieurs. Elle ne différait au fond de ces systèmes antérieurs qu'en ce qu'elle a dégagé le fait en question d'une façon plus parfaite et plus pure, voire en ce qu'elle a été la première à énoncer le fait propre qui constitue l'essence du monde et qu'elle avait pour autant dans l'expérience une base plus large que n'importe lequel des systèmes antérieurs. Quel était donc ce fait pur ? On peut le formuler ainsi : la genèse de toute la nature (je ferai remarquer à ce propos que le fait de prendre pour point de départ la nature, au lieu de partir, comme Kant, du sujet connaissant, que cette priorité accordée à la nature se trouve d'ailleurs justifiée, puisque chaque sujet connaissant suppose l'existence nécessaire d'un objet à connaître) la genèse de toute la nature, disons-nous, repose uniquement sur la prédominance que le sujet acquiert progressivement sur l'objet, jusqu'au point où l'objet est devenu tout à fait sujet, est entré dans la conscience *humaine*. Ce qui est posé en dehors de la conscience est essentiellement la même chose que ce qui est posé *dans* la conscience. Toute la nature forme ainsi *une* ligne continue qui, d'un côté, s'avance vers la domination de l'objectivité, tandis que l'autre bout tend vers la prédominance décisive du subjectif sur l'objectif, prédominance qui n'implique d'ailleurs nullement la suppression ou l'annihilation totale de l'objet (qui, au contraire, se retrouve au fond de ce qui résulte de sa transformation en subjectivité), mais signifie seulement que, par rapport au subjectif, l'objectif se trouve refoulé à l'arrière-plan, est devenu pour ainsi dire latent, de même que dans un corps

transparent la matière obscure n'a pas disparu, mais se trouve seulement transformée en clarté. Le long de toute la ligne, il n'est pas un seul point qui soit uniquement sujet ou objet, mais même au point le plus extrêmement discernable pour nous, même dans le réel impliquant la prédominance de l'objectif, celui-ci est déjà pénétré de subjectif, et il en est de même au point opposé, où le subjectif, malgré sa prédominance, est tout pénétré de l'objectif. Ici également l'objectif n'est pas supprimé substantiellement, mais ce qui était l'objectif pur = B est posé comme le subjectif = A, B restant cependant toujours au fond de A, celui-ci n'étant pas un simple A, mais un A tel qu'il est sorti de sa victoire sur B, de sorte que, tout en étant A, il contient et suppose toujours B. Dans la première joie de cette découverte, on a comparé cette subjectivité-objectivité universelle à la *polarité*, qui existe dans la nature. De même en effet que dans un aimant les deux forces qu'il contient se comportent l'une à l'égard de l'autre de telle sorte que chacune fuit celle qui lui est homologue ou égale, mais attire pour ainsi dire avidement celle qui lui est opposée, et que le maintien de son opposition constitue pour ainsi dire le premier signe de la vie dans la nature, de même, a-t-on admis, il n'existe ni subjectivité pure, ni objectivité pure, mais seulement une subjectivité attirant vers elle l'objectivité. Certes, dans l'ensemble, il y a, dans l'Univers, d'une part prédominance de l'objectivité, d'autre part celle de la subjectivité et, au milieu, c'est-à-dire dans la conscience humaine, une sorte de point d'indifférence. Mais on ne doit pas se figurer que, dans un point quelconque, dans une partie quelconque du trajet, se trouve l'une à l'exclusion de l'autre, mais, de même que chaque ligne magnétique dans son ensemble (qu'elle soit aussi grande ou aussi petite qu'on voudra) ne contient que les trois points dont nous venons de parler : les deux pôles et le milieu, ou point d'indifférence, autrement dit, de même qu'il n'existe, dans l'ensemble d'une ligne magnétique, que ces trois points et que chaque partie de cette ligne, envisagée à part, contient à son tour les mêmes trois points qui sont, selon la manière dont on les considère, le pôle nord, le pôle sud et le point d'indifférence, bref, de même que la détermination de chaque point est ici purement relative,

de même nous retrouvons dans l'ensemble de l'Univers une relativité qui fait qu'il ne contient rien d'absolument subjectif ou d'absolument objectif, ce qui est subjectif dans telles conditions données pouvant être objectif dans telles autres. Tout ce qui tombe dans la sphère du connaissable est de l'objectif déjà affecté de subjectivité. A l'une des extrémités de la nature (dans la nature dite inanimée) c'est encore l'objectif qui prédomine ; dans la nature vivante, animale, l'objectif occupe déjà une place subordonnée, pour devenir, dans la conscience humaine, tout à fait latent en tant qu'objectif, la simple *base* du subjectif. Ceux qui connaissent la rigide opposition dans laquelle Fichte a maintenu le subjectif et l'objectif comprendront que cette comparaison concrète ait, plus que toutes les déterminations théoriques, aidé notre époque à s'élever au-dessus de cette opposition, et l'on peut, pour autant, laisser se réjouir, sans troubler leur joie, ceux qui, une fois la principale chose acquise, crurent trouver, après coup, une meilleure formulation. Cette analogie, employée dès le début, peut toutefois fournir la preuve que tout reposait primitivement sur une heureuse perception qui gardera toute sa valeur, lorsque les fausses additions qui y ont été faites auront disparu.

Le gain pur dont nous sommes redevables à la philosophie de la nature consiste donc avant tout en ce qu'elle nous a mis en présence du fait que nous pouvons, d'une façon générale, formuler ainsi : le processus cosmique ordinaire repose sur une victoire progressive, bien que (même dans la nature) toujours contestée, du subjectif sur l'objectif. (Cette progression de l'objectif au subjectif constitue également comme le mot d'ordre auquel obéit le mouvement général que la science a pour tâche de décrire. Mais la progression de l'objectif vers le subjectif constitue l'essentiel, car dans le sens opposé aucune progression et, par conséquent, aucune science ne sont possibles). Cependant, la philosophie de la nature trouva en elle-même une limite qu'elle ne put dépasser aussitôt.

Quelle était cette limite ? Pour le dire en quelques mots, en ceci qu'au fond elle n'a pas su, elle non plus, s'élever au-dessus du fait pur. Le fait pur comme tel nous apprend seulement que le processus cosmique repose sur une prédominance que le

sujet conquiert peu à peu sur l'objet ; mais tout en étant en possession de ce fait nous ne savons pas si cette prédominance est une conséquence nécessaire de la nature d'un être s'engendrant et se réalisant lui-même, ou l'effet d'une libre causalité. Tout ce qui a été ajouté comme dépassant le fait pur était le simple produit d'un raisonnement. Or, tout raisonnement est déjà en soi quelque chose de douteux, ne serait-ce que pour la raison qu'il est toujours possible qu'il repose sur une conception plus ou moins étroite et bornée du fait et qu'une conception plus large et plus profonde comporte une autre conclusion. Il nous faut donc, de toute manière, toujours revenir au fait, et cela d'autant plus qu'il n'a encore été formulé que d'une façon très vague. Nous nous sommes servi, pour le désigner, des notions de sujet et d'objet, mais nous les avons employées telles qu'elles nous ont été transmises par l'histoire et la tradition. Mais c'est seulement d'un développement purement scientifique, partant, non d'un système antérieur quelconque, mais du point de vue où se trouve quiconque commence seulement à « philosopher », que nous pouvons attendre la définition totale du contenu de ce fait et sa détermination décisive. Aussi abordons-nous maintenant l'exposé purement scientifique du fait, celui par lequel doit commencer toute philosophie, lorsqu'elle se met à exposer.

Ce qui paraît à ce propos le plus naturel, c'est que toute philosophie commence par réfléchir sur elle-même ; mais comme elle ne peut se dispenser de constater que c'est la connaissance qui lui importe avant tout, il semble également naturel qu'elle cherche à examiner le genre et la nature de cette connaissance qui lui incombe ; et, ce faisant, elle sera forcément amenée à prendre en considération la nature de la connaissance *en général*. Aussi Kant avait-il raison de dire que la philosophie doit commencer par une critique de la faculté de connaître, mais cette critique intéresse, non la science, mais la pré-science de la philosophie, celle qui en est encore à chercher son commencement. Si seulement une pareille critique de la faculté de connaître était si facile, et surtout si ce projet d'analyser le connaissant, conçu comme une abstraction, était réalisable ! On peut bien se figurer qu'il est possible de se borner à la connais-

sance pure et d'obtenir ainsi un avantage permettant d'éliminer l'Être, de ne pas le prendre en considération, pour, ensuite seulement, trouver peut-être le chemin susceptible de conduire de la connaissance à l'Être. — Mais c'est là justement une abstraction qui ne se maintient pas. Car de quoi s'agit-il ici ? Réponse : de connaître le connaître. On fait ainsi du connaître lui-même un objet et on en fait en conséquence un existant, comme n'importe quel autre objet. Il en résulte que l'opposition ou la distinction entre le connaissant et l'existant disparaît et je ne puis échapper à l'Être que je voudrais pourtant éviter et tromper (comme un ennemi). Mais aussi bien le connaissant que le connaissable sont des existants, et c'est cela qui les unit ; on peut même dire que ce qu'ils ont en commun, c'est justement le fait d'être des existants. Et, même, il ne manquera pas de se produire cet autre fait que celui qui partira du simple connaître sera tenté de considérer comme existant le connaissant, de préférence à ce qui n'est pas lui ou même de refuser toute existence à ce qui n'est pas lui. C'est ainsi que Descartes, qui a été le premier à orienter la philosophie dans la direction du principe connaissant, avait commencé par douter de toute autre existence et par considérer comme seule certaine l'existence identique à la pensée, se confondant avec elle. *Cogito, ergo sum,* a-t-il dit. Je pense, je doute, donc je suis. Mais penser n'est pas pour Descartes cette manifestation ou activité particulière du sujet connaissant que nous appelons communément penser. Descartes appelle *penser* toutes les fonctions du sujet connaissant, y compris les représentations et perceptions sensibles. Ayant ainsi attribué le *premier* Être, si je puis m'exprimer ainsi, au connaissant, il se vit obligé de douter de la réalité ou de l'existence réelle de ce qui se présente comme simple connaissable, autrement dit du monde matériel ; et s'il prétendit plus tard avoir acquis une conviction subjective de l'existence réelle des corps, il leur accorda seulement une existence secondaire et d'une certitude médiate (par l'intermédiaire de Dieu). Il est donc si peu possible de séparer le connaissant de l'Être que cette tentative aboutit plutôt, et inévitablement, à refuser tout Être à tout ce qui n'est pas le connaissant lui-même, autrement dit à tout ce qui est simplement connaissable, à affirmer qu'il n'existe partout

que le connaissant, le spirituel et que tout ce qui n'est pas spirituel n'existe que dans les représentations de l'esprit ; conclusion à laquelle sont arrivés plusieurs systèmes idéalistes, celle à laquelle ont abouti, immédiatement après Descartes, Malebranche et, un peu plus tard, Berkeley pour lequel rien n'existait en dehors de Dieu et des esprits finis dans lesquels Dieu engendre les représentations des corps matériels.

Il est cependant certain que cette manière de procéder, qui consiste à nier l'existence du monde matériel, est contraire aux conventions, à l'entente. Entre celui qui enseigne la philosophie et celui auquel il l'enseigne, il est en effet tacitement convenu que celui-là doit expliquer le monde à celui-ci ; mais cette entente est violée lorsque celui qui enseigne commence son explication en déclarant comme à peu près inexistante une portion considérable du monde ; il procède comme un chirurgien qui, ayant à guérir un membre malade, préfère l'amputer, parce qu'il y voit le moyen le plus rapide de délivrer le malade de ses souffrances. C'est une justice à rendre à notre époque que de reconnaître qu'elle possède assez de force intellectuelle et de maturité spirituelle pour ne plus prêter l'oreille à des explications ayant recours à ce moyen ; et si l'on veut être juste jusqu'au bout, il faut reconnaître que la philosophie de la nature constitue sous ce rapport un tournant, car aussi longtemps que l'identité de la nature et de l'esprit n'était pas reconnue et affirmée, l'idéalisme constituait toujours une menace, menace qui s'était réalisée pour la dernière fois avant l'avènement de la philosophie de la nature, dans la philosophie de Fichte.

Pour être loyal, on ne doit donc pas commencer la philosophie sans reconnaître un Être même à ce qui n'est pas le connaissant ; il ne s'agit d'ailleurs pas de le considérer comme existant au même titre ou au même degré que le connaissant, mais il s'agit de ne pas le considérer comme étant tout à fait exclu de l'existence. De ce qui n'est pas existant au sens éminent du mot, c'est-à-dire comme ayant *conscience* de son existence, on peut dire que par rapport à l'existant conscient ou en comparaison avec lui, il est le non-*existant*, ce qui n'exprimerait toujours qu'un non-être relatif, la même chose en soi ou comparée à elle-même pouvant, malgré tout, être une réalité et, par

conséquent, un existant. C'est en ce sens que les philosophes grecs ont parlé du μὴ ὄν d'une manière qui a pu paraître à beaucoup contradictoire, puisqu'ils ont parlé en somme du non-existant comme existant d'une certaine façon. On trouve déjà l'explication de cette contradiction chez Plutarque qui dit dans un passage : on doit distinguer entre μὴ εἶναι, ne pas être, et μὴ ὄν εἶναι, ne pas être un existant. Chez les Grecs le non-existant désigne seulement ce qui n'est pas l'existant, notamment l'existant dans son sens élevé et éminent dont nous avons parlé plus haut, mais non ce qui est totalement inexistant. Ceci équivaut à reconnaître que le non-existant existe lui aussi, ce qui constitue le premier pas vers la vraie connaissance. Déjà la vieille sophistique, pour pouvoir créer une confusion entre la vérité et l'erreur, avait trouvé commode et conforme à ses intentions de formuler l'axiome d'après lequel le non-existant n'existerait d'aucune façon, d'où il résulterait, entre autres, que l'erreur, du fait qu'elle ne fait pas partie de la catégorie de l'existant, n'existe jamais et nulle part ; mais du moment qu'il n'y a pas d'erreur, il n'y a pas de vérité non plus, et puisque l'erreur n'est rien de positif, il n'y a pas non plus de vérité positive. C'est pour cette raison que, dans un dialogue ayant pour objet la notion du non-existant, Platon s'attache à démontrer par toutes sortes d'arguments que l'inexistant existe, lui aussi, faute de quoi il n'y aurait pas de distinction possible entre la vérité et l'erreur. Je saisis cette occasion pour recommander instamment à mes lecteurs ce dialogue platonicien, le « *Sophiste* ». Il ne manquera pas de vous convaincre que, parmi les articles préliminaires d'une vraie philosophie que chacun doit adopter avant d'entreprendre de formuler quelque chose de *général* en philosophie, figure aussi celui d'après lequel cet existant d'un rang inférieur n'en est pas moins un existant à sa manière. Ceci étant reconnu, il faudra ensuite préciser *la manière* dont cet inférieur (c'est ainsi que nous le désignerons brièvement) existe. C'est que dans aucun cas (et c'est là une évidence qui nous dispense de toute démonstration), dans aucun cas cet inférieur ne pourrait être existant ou un existant, si la définition : « l'existant qui n'est pas connaissant » ou « l'existant inférieur est ce qui n'est pas connaissant » était poussée à l'extrême,

c'est-à-dire jusqu'à ce qu'on se croie autorisé à affirmer ou à admettre que ce non-existant ne renferme rien du principe du connaissant, que celui-ci ne participe en aucune façon à son être. C'est que nous l'avons, malgré tout, défini comme étant un existant. Mais dire qu'il est un existant, c'est énoncer la limite de son existence, limite sans laquelle il n'est pas concevable. Or, la limite ou détermination ne peut avoir son origine dans ce qui est limité ou déterminé, dans ce qui, par conséquent, a besoin d'une limite en raison de sa nature, mais est illimité en soi, autrement dit la limite ne peut provenir de *l'Être,* mais limite et mesure, bref tout ce qui fait d'une chose un existant et, par conséquent, un connaissable, ne peut provenir que du principe *opposé* à l'Être et, de ce fait, limitant. C'est ce principe opposé à l'Être illimité et qui confère du moins à la partie du monde dépourvue de la faculté de connaître la forme du connaissable et est par conséquent la cause qui le rend connaissable, c'est ce principe, disons-nous, à lui seul, qui peut être en même temps la cause du connaissant lui-même, non selon sa substance, mais la cause justement de ce qu'il est le connaissant. Une seule et même cause rend connaissable la partie connaissable du monde et permet au connaissant de s'affirmer comme tel. Tout ce qui est connaissable doit déjà porter le cachet du connaissant, c'est-à-dire de l'intellect, de l'intelligence, lors même qu'il n'est pas connaissant lui-même. Et, à son tour, ce qu'est le connaissant lui-même ne diffère pas de ce qui est simplement connaissable par le fait qu'il ne porte pas seulement, comme ce dernier, le cachet de l'intelligence, mais qu'il est lui-même intelligence, c'est-à-dire connaissable.

Nous pouvons encore nous exprimer autrement en disant que ce qui, dans le connaissable, porte le cachet de l'intelligence ne peut être lui-même qu'intelligence. Lors donc que l'être ne présente cette forme que comme quelque chose qui lui est étranger, on se trouve en présence du connaissable pur et simple, mais lorsque l'être s'en trouve tout à fait pénétré, on est en présence du connaissant. Le connaissable pur et simple (n'ayant rien du connaissant) du monde est aussi peu Être pur et simple que le connaissant qui, lui aussi, doit cependant *être.* L'Être pur et simple, c'est-à-dire illimité, signifierait la fin

aussi bien du connaissable que du connaissant. L'un et l'autre supposent à la fois l'Être sans limites, inintelligent et la cause qui s'oppose à cette absence de limite et d'intelligence.

Déjà Descartes avait proposé d'opposer l'intelligence à l'Être. Spinoza a défini l'Être illimité, infini par sa notion de la substance ayant une étendue infinie, en lui opposant la pensée infinie. Dans cette opposition des deux substances, l'étendue et la pensée, il avait le moyen d'expliquer les modifications de la première. Mais il n'utilisa pas ce moyen. La pensée et l'étendue restent chez lui aussi étrangères l'une à l'autre qu'elles l'étaient chez Descartes. D'après lui, la pensée ne participe en rien aux modifications de la substance étendue, et cependant détermination, limitation, modification ne sont concevables que là où il y a pensée. Mais l'Être de la substance étendue est un Être inconscient, un Être pour ainsi dire extérieur à lui-même, sans aucune puissance sur lui-même, donc incapable de s'imposer lui-même une limite, et il n'est infini que pour autant que l'infinitude constitue, non une supériorité, mais un défaut. Si donc l'Être étendu est un Être aveugle, inconscient et inintelligent, la pensée infinie, qui est son principe opposé, pouvait être conçue comme supprimant cet Être, pour autant qu'il est étranger à lui-même, comme faisant rentrer en lui-même ce qui est posé comme extérieurement à lui-même. Ce résultat ne pouvait être obtenu sans que la substance étendue subît des modifications, non des modifications quelconques, mais des modifications ayant pour effet une intériorisation de plus en plus grande de ce qui est purement extérieur, jusqu'à rendre ces modifications conscientes. C'était en effet le seul moyen de rendre ces modifications concevables et explicables.

Mais Spinoza, comme nous venons de le dire, ne fit aucun usage de ce moyen fondé sur l'opposition de ce qu'il a appelé les attributs ; les choses étendues n'étaient pas pour lui des *effets* de la pensée infinie s'exerçant sur la substance étendue, et s'il admettait des modifications de cette substance, c'était uniquement parce que les choses existent. S'il n'y avait pas de choses dans le monde indépendamment de ses principes, ce n'est pas par ceux-ci qu'on pourrait expliquer leur existence. Sous ce rapport, on constate chez Leibniz un progrès, en ce

sens qu'il reconnaît la subjectivité nécessaire de toutes les modifications, c'est-à-dire leur dépendance du principe connaissant ; toute modification, tout connaissable doit participer plus ou moins, d'une façon ou d'une autre, du connaissant. C'est ce qui ressort de la théorie qui lui est particulière et d'après laquelle toutes les choses seraient intérieurement, par leur essence, des monades, des forces de représentation, des êtres spirituels. Le corporel n'est pour lui qu'un simple phénomène ou, au fond, une simple apparence, un produit de la représentation confuse des monades. Il écarte donc tout à fait l'étendue, non à la manière de l'idéalisme formulé après lui et qui ne laissait absolument pas subsister l'idéalisme en dehors du moi ; il le laisse au contraire subsister en dehors du moi, mais *comme* quelque chose de purement spirituel. Chaque monade, prise à part, est tout à fait immatérielle, mais plusieurs monades réunies forment un tout, où chacune est subordonnée aux autres, toutes étant dominées par une seule. Dieu voit dans les choses de simples monades, tandis qu'en ce qui nous concerne, nous ne sommes pas placés dans le centre d'où elles apparaissent comme de simples monades ; de cette sorte de déplacement résulte une représentation confuse et, avec elle, l'apparence de l'étendue matérielle ; celle-ci n'a donc aucune réalité substantielle et est un simple phénomène, à l'instar de l'arc-en-ciel. Intérieurement, tout est pour lui un *moi*, mais à des degrés différents : par exemple, la nature dite inanimée ou inorganique serait un monde de monades endormies, le monde vivant, le monde animal un monde de monades plongées dans le rêve, tandis que l'homme serait la monade éveillée. Leibniz était donc un intellectualiste pur, puisqu'il n'est pas question chez lui du principe irrationnel en soi, opposé à l'intellect ; et comme tout était pour lui originellement spirituel, monadal, c'est-à-dire enfermé en soi et séparé du reste, il lui restait à expliquer comment il se faisait que, dans ce monde où tout est pour ainsi dire sujet, chaque sujet devient objectif, c'est-à-dire connaissable, pour l'autre. C'était là une difficulté qu'il crut ne pas pouvoir écarter autrement que par le recours à un système d'après lequel aucune monade n'agirait sur l'autre, mais où chacune représenterait les autres et où les modifications qui s'y produisent se produiraient en

vertu d'une harmonie préétablie. Son système revêtit ainsi un caractère quelque peu chimérique. A Kant revient le mérite d'avoir le premier proclamé, en pleine conscience, que tout ce qui est destiné à être connaissable et, dans la mesure où il l'est, doit porter le cachet, les déterminations de l'intellect. Aussi Kant pose-t-il, comme *materia ultima* de tout connaissable, un inconnaissable qu'il désigne d'ailleurs par un terme tout à fait inapproprié, celui de chose en soi. De deux choses l'une : ou cette chose en soi est une chose, c'est-à-dire un existant, auquel cas elle est nécessairement un connaissable, donc non une chose, au sens kantien du mot, puisqu'il désigne par « en soi » ce qui est en dehors des déterminations de l'entendement ; ou cette chose en soi est vraiment « en soi », c'est-à-dire inaccessible à la connaissance et à la représentation, auquel cas elle n'est pas une *chose*. Non moins inapproprié est le terme *Noumenon* que Kant applique à la chose en soi, puisque, d'après son propre concept, elle serait plutôt un *Anoumenon*, quelque chose d'inconcevable pour l'entendement, puisque tout ce qui doit être concevable, doit porter l'empreinte de l'entendement. Une autre remarque qui s'impose à propos de Kant est qu'il situe bien les déterminations de l'entendement dans l'objet, mais dans l'objet de *nos représentations* ; l'inconnaissable, c'est-à-dire la chose en soi, est bien affecté par ces déterminations, mais seulement dans notre représentation, et non en dehors d'elle ; ces déterminations sont donc purement subjectives, et il ne saurait être question d'un entendement objectif, présent et agissant dans les choses. Ce ne sont pas ces objets qui sont en dehors de nous, c'est seulement la chose dite en soi, c'est-à-dire ce qui est absolument inconnaissable et ne reçoit que dans notre représentation les déterminations susceptibles de le rendre connaissable.

Quant à nous, il nous est impossible, après ce que nous avons dit, de renoncer à l'objectivité des déterminations de l'entendement, car cela équivaudrait à la suppression de la réalité du monde sensible. Nous disons : il existe bien un être premier, inconnaissable en soi, soustrait à la mesure et aux déterminations, mais il n'y a pas de *chose* en soi ; tout ce qui est objet pour nous est déjà en soi affecté de subjectivité, c'est-

à-dire posé en partie comme subjectif, et c'est par là que tout objet se rapproche de ce que nous appelons le connaissant, devient plus ou moins subjectivité. Ce que Kant fait défiler dans la représentation, ou dans ce qu'il désigne par l'expression difficilement compréhensible pour tout le monde de « synthèse transcendantale de l'aperception » est déjà objectif, s'est produit en dehors de nous. La chose ayant ces déterminations subjectives est justement la *vraie* chose, car si on lui enlève ces déterminations, elle n'est plus rien, elle cesse d'être une *chose*. En tant que successeur de Kant, Fichte a commis une erreur en parlant toujours, d'une façon vague, de l'objet en général, au lieu de parler de l'objet réel ; il n'a pas réfléchi ou il n'a pas vu tout ce qu'il y avait déjà de subjectif dans ce soi-disant objet. Il écarta tout à fait cet inconnaissable que Kant avait mis au fond du connaissable, il transforma ainsi tout en subjectivité *pure* ou garda *seulement* le connaissant. Or, un idéalisme aussi extrême ne peut se maintenir à la longue. Sans nous appesantir sur toutes les exagérations peu naturelles que comporte la théorie kantienne et, plus encore, la théorie de Fichte, nous dirons qu'entre le connaissable et le connaissant nous ne voyons pas d'autre différence que celle que nous avons déjà signalée, à savoir que celui-là ne porte que l'empreinte de l'entendement qui, comme tel, lui est tout à fait étranger, alors que ce que nous appelons le connaissant est devenu lui-même entendement, est transformé lui-même en entendement, transformation qui, naturellement, n'a pu se faire que d'une façon progressive.

Cependant, dans toute cette progression le substrat reste toujours le même ; si comme dans la philosophie de la nature, nous voulons désigner ce qui est à l'opposé de la subjectivité, l'objectif *pur et simple* et, par conséquent, *aveugle*, par B, celui-ci deviendra de plus en plus objectif, c'est-à-dire égal à A, mais le dernier A, le subjectif par excellence, ou ce que nous appelons de préférence le *connaissant*, restera toujours B, mais posé comme A, B transformé enA. Mais qu'il s'agisse de ce qui est simplement connaissable, c'est-à-dire s'offre à la connaissance par ses côtés les moins nombreux, ou de ce qui est connaissable à la faveur de déterminations plus nombreuses ou enfin du connaissant lui-même, le substrat, *id quod substat,* reste toujours

le même. Nous avons B sur toute la ligne, mais ce B est toujours, bien qu'à un degré variable, en même temps A ou subjectif. Il est toujours en voie de devenir, quelque chose qui *devient* sans cesse, mais n'*est* jamais ; il oscille toujours entre l'être et le non-être, entre la position et la négation ; l'être de A comporte la disparition de B ou, plutôt, pour employer une expression plus figurée, B se trouve précipité au fond. Malgré ce double aspect, ou bien qu'en aucun point il n'y ait un B pur, mais seulement et toujours un milieu entre A et B, celui-ci n'est en soi et pour soi que B. Aussi devons-nous distinguer d'une façon plus nette et plus précise que nous ne l'avons fait jusqu'ici entre la subjectivité dont B est tout simplement imprégné, qui est seulement posé en B, et le *principe* de la subjectivité proprement dit. Le principe de la subjectivité n'est pas seulement représenté par l'objectif transformé en A : n'est *principe* de la subjectivité que ce qui est la *cause* de B ou, tout au moins, la cause la plus proche et la plus directe de cette transformation. On obtient ainsi deux principes : *a*) B qui devient de plus en plus = A, tout en restant, substantiellement le même, et qui n'est en soi que l'être aveugle, brut, sans limites, l'ἄπειρον platonicien, et *b*) A, non pour autant qu'il est seulement B posé comme A, ou A imprégnant B et se manifestant par lui, mais A n'ayant en lui-même rien de B, étant tout le contraire de B et n'ayant pour ainsi dire pas d'autre volonté que de poser B = A ; donc A sans plus, en tant que *cause* de la transformation de B en A.

Je ferai remarquer que nous nous trouvons ici toujours sur le terrain des faits. La transformation de B en A, dont nous parlons, c'est par l'expérience que nous l'avons connue jusqu'ici, mais l'expérience ne nous aide en rien à *comprendre* l'action de ce principe opposé à B. Nous ignorons pourquoi et comment ce principe agit. Contentons-nous pour le moment de ce que nous a révélé une analyse poussée assez loin, à savoir l'existence de deux principes, un *dualisme*, au sens le plus général du mot, celui qui nous laisse dans l'ignorance sur le point de savoir si les deux principes opposés sont soumis à une unité supérieure, médiatrice et comment s'opère cette médiation, à supposer qu'elle ait lieu. Car ici nous sommes encore à la phase de

la simple recherche, et non à celle de l'affirmation, de la postulation du concept dernier et définitif. Qu'il nous suffise donc de reconnaître, jusqu'à nouvel ordre : *a*) l'existence de l'être aveugle, en soi illimité et privé d'entendement ; nous l'appellerons principe *réel* ou principe de la réalité ; *b*) celle du principe opposé qui est la cause de la limitation de celui-là, qui lui impose la mesure et le rend connaissable, qui est, en un mot, la cause de sa *subjectivisation* ; nous l'appellerons principe *idéal.* Plus claire sera l'idée que vous aurez de l'opposition entre ces deux principes, mieux vous réaliserez qu'au point de départ chacun de ces deux principes est exclusif de l'autre (je dis : au point de départ, car ils se rapprochent par leurs produits, par leurs conséquences) et mieux vous comprendrez la suite. Nous ne cherchons pas encore à savoir en quoi consiste, en dernière analyse, cette opposition et comment elle peut se résorber. Nous n'expliquons pas encore, mais nous cherchons à mettre au clair ce qu'il s'agit d'expliquer. Nous nous trouvons donc, dans l'ensemble, au point où se trouvaient déjà les Pythagoriciens lorsqu'ils enseignaient que tout ce qui a été créé et subsiste, c'est-à-dire le monde entier et chaque chose, se trouve entre l'illimité et le limitant (entre l'ἄπειρον et le τὸ περαῖνον) et, comme cela ressort de leurs autres déterminations, ils l'enseignaient dans un sens tout à fait analogue au nôtre, en disant, par exemple, que l'illimité comme tel ne saurait être *connu,* et c'est aussi pourquoi ils disaient du limitant qu'il est τὸ εἰδοποιοῦν (on sait que εἶδος signifie, en même temps que forme et figure, concept), d'où il résulte que pour les Pythagoriciens le limitant est ce qui rend l'illimité compréhensible ou justiciable du concept. Mais ce qui montre surtout leur accord avec nous, c'est qu'ils désignaient l'opposition à la fois par les termes μονάς et δύας, unité et dualité, en disant notamment que la μόνας a engendré avec la δύας toutes les choses, la δύας étant la mère, et la μονάς le père ; et ils parlaient en outre des rapports entre les deux d'une façon se rapprochant singulièrement des concepts que nous avons formulés.

Ce serait cependant une erreur de penser qu'on puisse emprunter ces concepts tels quels aux Anciens ; s'il en était ainsi, chacun les comprendrait facilement, alors que l'expérience nous

montre combien peu claire était l'interprétation qu'en donnent ceux qui ne s'occupent pas spécialement de philosophie, les *philologues*, par exemple ; on doit y être conduit par des recherches personnelles pour les comprendre et les apprécier à leur valeur tels qu'on les trouve chez les anciens où ils ne figurent le plus souvent qu'à titre de simples résultats. Personne, dit Gœthe, ne peut comprendre un bon livre et en jouir, surtout lorsqu'il s'agit d'un livre ancien, à moins d'y mettre du sien. Celui qui sait quelque chose y trouve infiniment plus que celui qui veut seulement apprendre. Que peut signifier, par exemple, chez les Pythagoriciens, le mot δυάς auquel des écrivains postérieurs ont le plus souvent associé le mot ἀόριστος (l'indéterminée) ? Il est certain que ἀόριστος δυὰς, contrairement à ce que pensent certains auteurs récents, ne signifie pas la simple variété ou diversité empiriques des choses *en général*. Partout en effet où il y a diversité, donc des choses distinctes et même variété ou multiformité. il y a déjà limitation, cette limitation rendant les choses connaissables, dans toute leur multiplicité et dans leur plus grande extension, dans tout ce qui résulte de l'association de la μονάς et de la δυάς. Si la δυάς était la variété générale des choses mêmes, comment les Pythagoriciens auraient-ils pu dire que les choses sont *engendrées* par la μονάς et la δυάς ? La δυάς n'est pas quelque chose de *général* ; elle est quelque chose de défini, un principe auquel on doit et peut penser pour lui-même, et elle ne peut pas être autre chose que notre B qui, il est vrai, *n'est* par lui-même *que* B, mais un B réceptif et capable, sous l'action de la cause opposée, de s'imprégner de A, c'est-à-dire du principe idéal ; c'est aussi pour cette raison toute particulière, à cause de cette réceptivité, de cette possibilité qu'elle présente de laisser se manifester en elle les déterminations de la subjectivité que la δυάς doit être considérée comme un principe femelle. En soi, en tant que principe et envisagé dans toute sa pureté, B présente une réceptivité pour les déterminations subjectives, mais en réalité, il est toujours, d'une certaine façon, également A, mais un A qui ne cesse pas d'être B, lequel n'est pas pour cela moins B qu'auparavant. C'est ce B ayant perdu sa pureté, affecté de A, qui est quelque chose d'incertain, oscillant entre deux termes, indé-

terminé, qui peut toujours ne pas être ce qu'il est, de même que l'homme, par exemple, alors même qu'il a atteint le sommet de la spiritualité, n'est jamais spirituel au point de ne pas être le contraire, n'est jamais conscient de lui-même au point d'être soustrait tout à fait à l'inconscient, et cela non seulement pendant le sommeil, mais même à l'état de veille, beaucoup de philosophes, comme Descartes, Leibniz et autres ayant en effet déclaré que la masse de représentations peu claires, inconscientes est beaucoup plus grande que le nombre des claires et des conscientes. On peut d'ailleurs dire d'une façon générale qu'il n'est pas un homme qui jouisse toujours d'une conscience continûment claire. C'est en effet le sort de tout ce qui est fini d'être ce qu'il est, non d'une façon tranchée et univoque, mais de façon à pouvoir aussi ne pas être ce qu'il est et à osciller ainsi entre l'être et le non-être : εἶναι καὶ μὴ εἶναι. C'est ce qui caractérise, disait Hippocrate, toutes les choses finies. Telle est le sens de la δυάς pythagoricienne. Par contre, le principe opposé à l'illimité est réellement la μονάς. Il est réduit à une seule fonction, son action, toujours la même (du moins si on l'envisage de *son côté*), décisive et incontestable consiste *uniquement* à limiter, à délimiter B, ce qui ne peut se faire sans la subjectivation de B, sans lui imprimer des formes qui le rendent connaissable, voire sans le transformer en dernier lieu (par une dernière action) en un connaissant. Comme nous l'avons déjà dit, nous ignorons comment ce résultat s'obtient ; il s'agit pour le moment d'un simple fait que nous acceptons comme tel. Le principe (A) est toujours unité, pure égalité-à-soi-même ; l'autre est toujours dualité, duplicité, ni uniquement B ni uniquement A, mais un moyen terme entre les deux. Cela seul explique ce qui, à ma connaissance, est resté jusqu'ici inexpliqué, à savoir comment les Pythagoriciens ont pu dire que la δυάς ne devient δυάς que par sa participation au μονάς. En fait, notre B, abandonné à lui-même, est également une unité, identité pure, B pur et resterait tel si on le laissait en repos, si le principe opposé n'intervenait pas ; il devient δυάς, parce que le principe opposé ne lui permet pas de rester B pur, et le pose comme un B qui est également un A.

Telles sont les considérations que nous avons cru devoir formuler concernant les principes que nous considérons, nous aussi, comme étant respectivement le principe illimité et le principe limitant, en opposition l'un avec l'autre.

Il est certain que cette désignation des premiers principes par les termes μονάς et δυάς avait fourni, sinon à Pythagore lui-même, en tout cas à ses successeurs les principaux éléments de la théorie d'après laquelle les premiers principes des choses seraient des nombres ou se comporteraient comme des nombres; ceux qui ont interprété cette théorie (et Aristote est du nombre) comme si elle signifiait que ce sont les nombres qui sont les premiers principes des choses, l'ont mal comprise et les objections d'Aristote sont justes, pour autant qu'elles sont dirigées contre cette conception qui est le contraire de la conception pythagoricienne.

Platon n'a pas dédaigné de mettre à la base de l'un de ses dialogues les plus importants, le *Philèbe*, la théorie pythagoricienne des premiers principes et l'explication du devenir qui en découle.

Le premier résultat que nous avons obtenu à la suite de la simple analyse du connaissant et du connaissable est donc celui-ci : *il existe deux principes opposés* dont *l'action concertée donne naissance aussi bien au connaissant qu'au connaissable.* Or, je me rends bien compte que l'affirmation de l'existence de ces principes n'est pas sans soulever une foule de questions. Nous devons cependant bien nous garder de nous hâter de répondre à ces questions, car avant d'entreprendre ce travail, il faut être bien certain que nous sommes déjà en pleine possession du fait. Le fait *pur,* tel que nous l'avons dégagé dans ce qui précède, consiste en ceci : tout être connaissable, ainsi que tout connaissant, sont les produits d'un processus qui est inconcevable sans l'action de deux principes, dont l'un joue dans le processus le rôle de matière, de base, d'hypokeimenon, est l'être illimité qui est subjectivé par degré et devient, grâce à cette subjectivation progressive, à la fois délimité et concevable ; tandis que l'autre se comporte plutôt comme la cause du premier, comme ce qui lui impose une mesure et le détermine et le subjective. Que la rencontre de ces deux principes ne soit pas

purement fortuite, que le lien qui les rattache l'un à l'autre ne soit pas accidentel et qu'ils ne puissent subsister séparés l'un de l'autre, c'est ce que nous ne pouvons encore que supposer, sans être à même de l'expliquer, et cela d'autant moins que nous ne sommes pas du tout certains que le devenir ne comporte pas d'autres principes que ces deux-là !

Dans le processus du devenir, tel que nous le connaissons jusqu'à présent, l'un des principes subit constamment l'ascendant de l'autre, sa maîtrise, de sorte qu'on peut dire que c'est le processus lui-même qui le fait apparaître comme ce qui ne doit pas être, comme ce à quoi il n'est pas donné d'être, qui est destiné, non certes à ne pas être d'une façon absolue, mais du moins à ne pas être ce qu'il est dans le processus, en tant que B. Quant à être sujet, à être A, cela, si je puis m'exprimer ainsi, lui est permis ; c'est ce qui ressort déjà du processus même qui tend à le poser comme A. Mais étant donné qu'en tant que B il est ce qui ne doit pas être (et nous ferons remarquer à ce propos qu'il n'y aurait pas de processus s'il n'y avait pas une chose qui ne doit pas exister ou qui, du moins, existerait telle qu'elle ne doit pas exister), et comme le premier principe, cette prémisse, cet ὑποκείμενον de tout le processus, est, en tant que B, ce qui ne doit pas exister, il en résulte tout naturellement que B comme tel existe d'une façon purement fortuite, n'existe pas pour lui-même. Nous avons donc dans le premier principe l'être purement accidentel ; mais le deuxième principe qui (et nous énonçons ici une notion qui était déjà sous-entendue, sans être formulée, dans ce qui précède) se comporte manifestement comme la négation du premier, qui le supprime non d'une façon absolue, mais seulement en tant que B, — ce deuxième principe est, semble-t-il, posé nécessairement et immanquablement en même temps que B : aussi est-il, lorsque B est présent, ce qui existe nécessairement, mais seulement (et cela ressort bien de ce que nous venons de dire) en vertu d'une nécessité conditionnée et hypothétique ; aussi peu que le premier il existe pour lui-même, pas plus que le premier il n'est nécessaire *en soi* ; il semble être là, non pour être lui-même, mais pour nier l'autre ; il est un simple moyen, un facteur de médiation. Or, toutes les fois qu'il y a un commencement

représenté par une chose qui n'existe pas pour elle-même et un moyen représenté par un principe destiné à la supprimer, il y a aussi nécessairement une fin, un but ; car le premier, s'il n'était pas par sa nature ce qui ne doit pas être, ne pourrait pas être nié nécessairement, s'il ne devait pas être remplacé par autre chose. Peu importe en effet si ce qui ne doit pas exister existe ou non, dès l'instant où il n'y a rien qui *doive* exister. Ce qui ne doit pas exister ne peut être nié et ne sera nécessairement nié que lorsqu'il se trouve en travers du chemin de ce qui doit être. S'il est certain qu'il y a dans le processus un principe qui est nié et proclamé, par cette négation, qu'il est ce qu'il ne doit pas être, il est également certain que ce principe renferme également ce qui doit être et qui, cependant, ne peut pas être le deuxième principe, puisqu'il est évident que celui-ci n'est là que pour nier ; il est la puissance (Potenz) qui doit faire surgir de ce qui ne doit pas être ce qui doit être. Il s'agit donc *nécessairement* d'un troisième principe faisant également partie du processus. Nous sommes ainsi en présence de trois principes, dont le premier constitue le commencement du processus, en le déclenchant pour ainsi dire, le deuxième remplissant l'office d'un moyen, d'un intermédiaire, d'un médiateur, le troisième étant la fin, le but, correspondant, lui aussi, à ce qui doit être.

Nous ne connaissions donc pas les principes, tant que nous n'avons pas connu le troisième ; mais celui-ci également, nous ne le connaissons encore que d'une façon générale : tout ce que nous savons en effet de lui, c'est qu'il est le but ou la fin, qu'il est, lui aussi, le devant-être. Mais ceci ne nous apprend encore rien sur ce qu'il est en soi, sur ce qu'il est à proprement parler.

Pour le définir, nous ne pouvons procéder d'abord que d'une façon purement formelle. Nous venons de dire que le premier principe constitue le *commencement* ; nous avons déjà dit précédemment qu'il était le ὑποκείμενον, le soubassement ou la matière du processus. Nous pouvons dire encore qu'il est la *substance* propre du processus, *id quod stat*. Pour ce qui est du deuxième, nous avons fait remarquer qu'il se comportait dans le processus comme cause, plus précisément comme la cause de la transformation de B en A, et nous avons ajouté qu'il n'était

pas là pour lui-même, mais pour nier ce qui ne doit pas être et, par cette négation, en faire surgir ce qui doit être ; nous pouvons donc dire qu'il joue dans le processus le rôle de *cause*, et non celui de substance, qu'il n'a aucune prétention à la substantialité, à l'être-soi-même. Les deux premiers se comportent ainsi comme cause et substance, l'un comme cause pure, l'autre comme substance pure. Mais que peut être le troisième ? Réponse : il ne peut être que ce qui est aussi bien substance (ce qui est pour soi-même) que cause ; autrement dit, non seulement substance, mais aussi cause. Notons en passant que nous procédons ici d'une façon différente de celle de Kant dont la première catégorie était constituée par la substance, la deuxième par la cause, tandis que la troisième correspondait à l'union réciproque des deux premières, ce qui lui ôtait tout caractère de catégorie. Vous voyez par là avec quelle facilité peut être induit en erreur celui qui se propose d'établir un système de concepts d'après ceux qui existent déjà. La vraie succession est celle-ci : 1° *substance*, 2° *cause*, 3° *substance et cause réunies en un seul*.

Qu'est-ce que cela signifie ?

Le deuxième principe est uniquement *cause*, parce qu'il n'existe pas pour lui-même, mais en raison de l'action qu'il exerce, non librement, mais nécessairement : l'être sans limite une fois posé, ce principe *doit* agir, sans retour pour ainsi dire sur lui-même, en se perdant tout à fait dans la négation du premier ; aussi est-il complètement désintéressé. Aussi le troisième principe ne sera-t-il pas uniquement cause, parce que : 1° il est là pour lui-même, ce qui ressort déjà du fait que nous l'avons défini comme étant ce qui doit être ; 2° dans son action, il n'est pas posé en dehors de lui, mais *en* lui ; il est la cause qui se possède elle-même. Le troisième principe est également cause, mais une cause qui ne sort pas d'elle-même, autrement dit il est en même temps *substance* : il est *esprit*. Aussi peut-on définir les trois principes comme suit : le premier est celui qui est privé d'esprit, le deuxième celui qui surmonte l'absence d'esprit, et le troisième celui qui, jouant le rôle d'intermédiaire, peut faire surgir l'esprit là où il y avait absence d'esprit. Le troisième est justement esprit, non l'esprit auto-

nome (puisqu'engagé dans le processus), mais esprit quand même.

Tels seraient donc les trois principes de tout devenir que nous avons été amenés à formuler par la simple analyse du fait de la connaissance et grâce auxquels nous serons maintenant à même de définir, de caractériser le fait proprement dit, celui qui est impliqué dans le processus de l'universel devenir. Il est évident que, dans l'ensemble, c'est le principe idéal qui domine au sein de ce processus. Il est en effet certain que l'*un* des principes doit dominer d'une façon ou d'une autre, car s'il y avait entre eux un équilibre parfait, il n'y aurait pas de mouvement. Il n'y a mouvement que lorsqu'un des côtés l'emporte sur les autres, et c'est le cas du principe idéal. Mais ce qu'il importe essentiellement, c'est de connaître les *faits* par lesquels s'exprime cette prédominance, car on pourrait se représenter facilement celle-ci comme allant de soi, comme nécessaire, comme s'il ne pouvait pas en être autrement. On pourrait essayer de le démontrer à peu près de la façon suivante : On pourrait dire en effet que l'illimité étant ce qui ne doit pas être, il est incontestable que, sans être tout à fait équivalent au mal, il est celui des deux principes qui s'en rapproche le plus, car il est également dans la nature du mal de ne pas connaître de limite ni de mesure. Par contre, le principe limitant, celui qui impose limite et mesure, est manifestement celui qui se rapproche le plus du bien. Or, il est naturel et nécessaire que le meilleur (pour n'employer pour le moment que ce mot) doive dominer ce qui est moins bon, ou que le moins bon soit dominé par le meilleur et être limité par lui.

Cette argumentation repose sur deux prémisses : 1° l'illimité est le moins bon ; 2° le limitant le meilleur. Mais qu'est-ce qui nous autorise à faire intervenir d'ores et déjà les notions de bon et de meilleur ? Certes, à notre point de vue humain il est *meilleur* que l'illimité ait un but et une mesure. Et, toujours à notre point de vue, ce principe qui pose le but est le meilleur, car nous appelons meilleur ce sans quoi nous ne pourrions pas exister et nous estimons qu'être est meilleur que ne pas être. Mais c'est là, au fond, un point de vue partial et un jugement de parti-pris. Certes, dans l'état des choses *actuel*, un des prin-

cipes, l'illimité, se comporte comme celui qui ne doit pas exister. Mais en disant cela, nous ne faisons qu'énoncer un fait. Certes, il est posé *comme* non-existant, et notamment dans le processus une fois déclenché et commencé, mais il ne s'ensuit nullement qu'il soit *par sa nature* ce qui ne doit pas être ; il n'est tel qu'en fait. Mais il s'agit justement de savoir pourquoi il est posé comme tel en fait. S'il y avait dans la *nature* même des deux principes une raison pour laquelle l'un devrait être subordonné à l'autre, ce ne pourrait être que parce que par sa nature l'un serait moins existant que l'autre. N'est-il pas naturel que le plus faible soit subordonné au plus fort ? Mais s'il y a une différence sous ce rapport, on peut dire qu'elle consiste en ce que l'illimité a pour ainsi dire le premier droit, et le plus direct, à l'existence, le limitant ne pouvant faire valoir ses droits qu'en deuxième lieu, car l'illimité, semble-t-il, pourrait bien exister sans le limitant, et non celui-ci sans celui-là ; le deuxième vient *en plus* du premier, s'y ajoute (τὸ ἐπελθὸς, comme Anaxagore appelle le Νοῦς), et s'il y a une différence de force, elle devrait être au profit du premier ; celui-ci en effet est ce qui existe d'une manière immédiate, directe, par lui-même, sans condition ni prémisse et, si nous nous mettons à sa place, il semble qu'il devrait plutôt éprouver comme une injustice l'intervention du principe limitant et restreignant ; en n'envisageant les choses qu'à son point de vue à lui, il aurait le droit de voir dans cette intervention un *mal* qui vient l'attaquer dans son être. On voit combien sont relatives, si l'on se place à ce seul point de vue, les notions de bien et de mal et combien il est nécessaire de trouver un point de vue plus élevé avant qu'on puisse appliquer ces notions.

En attendant, nousne pouvons décider qu'en nous fondant sur la notion de l'*être*; et de même que nous avons distingué précédemment entre le relativement existant et le non-*existant* et que nous avons situé une partie du monde, celle qui est étrangère au connaissant, du côté du μὴ ὄν, de ce qui n'est pas (au sens propre et vrai du mot) et celle qui représente le connaissant du côté opposé, en la définissant comme l'*existant* au sens le plus élevé du mot, nous pouvons dire ici, où il est question, non du concret, mais de principes, que l'illimité est le μὴ ὄν, le

limitant le ὄν, ou du moins que l'illimité et le limitant se comportent l'un à l'égard de l'autre comme le μὴ ὄν et le ὄν. Mais c'est justement le cas de rappeler la théorie des Anciens et celle de Platon en particulier, d'après laquelle au point de vue de l'être le non-existant n'est ni pire ni inférieur, autrement dit qu'il *est* au même degré que ce que nous avons appelé l'Existant, et c'est ce point de vue que Platon développe dans le dialogue que j'ai cité plus haut. Dans le processus l'illimité se comporte comme le μὴ ὄν, parce qu'il y est traité comme simple base, comme matière, mais il ne s'ensuit pas qu'il soit par lui-même un μὴ ὄν. Il apparaît dans le processus comme ce qui ne doit pas être, comme ce qui est injuste, contraire au droit (*Unrecht*) et si les Pythagoriciens qui, pour le désigner, avaient beaucoup de noms l'ont appelé le gauche, et son contraire le droit, il ne s'ensuit pas qu'il soit le gauche en soi, pas plus que dans l'organisme animal le cœur n'est le gauche en soi : de même que celui-ci *devient* gauche (l'anatomie comparée a en effet montré que le cœur se déplace de plus en plus à droite, à mesure qu'on s'élève dans l'échelle animale), de même ce principe, le principe illimité, ne devient gauche que dans le processus. En dehors de cela, les deux principes ne se font pas précisément équilibre (ce ne serait guère compréhensible), mais ont la même importance, sont équipollents.

L'argumentation que nous avons citée plus haut et d'après laquelle la prédominance du principe idéal serait une nécessité, est donc fausse, parce que l'hypothèse sur laquelle elle repose et d'après laquelle l'un des principes serait le moins bon, l'autre le meilleur est elle-même fausse. Ni l'un n'est moins bon ni l'autre n'est meilleur avant et en dehors du processus.

L'autre hypothèse serait que l'un présente plus d'affinités avec l'entendement, l'autre avec son contraire. Mais cela ne comporte pas non plus le droit à la prédominance, car on est toujours en droit de se demander : pourquoi la raison *est*-elle et pourquoi la non-raison n'*est*-elle pas ? Il paraît certes commode, à première vue, de poser dès le début la raison comme substance universelle, comme ce qui *existe nécessairement*. Mais l'existence de la raison est plutôt elle-même un fait conditionné, positif. Pourquoi, en effet, et absolument parlant, le contraire ne serait-

il pas aussi bon ? Mais, d'un autre côté, il n'est pas aussi commode qu'on le pense de poser *d'emblée* la raison comme l'existant universel. Car, si elle est cet existant universel, nous n'avons plus besoin de rien d'autre. Nous avons tout ce qu'il faut, et pour qu'un mouvement et un processus puissent se déclencher quand même, il faut supposer que sans autre raison impérieuse, rien que pour interrompre pour ainsi dire l'uniformité, la monotonie de son éternité, pour *faire du temps*[1], la raison se transforme en son contraire, pour ensuite s'offrir le plaisir de redevenir elle-même.

Cette prédominance du principe idéal doit être acceptée comme un fait. Ceci nous met en présence d'une quatrième notion, celle de cause κατ' ἐξοχὴν, c'est-à-dire de cause qui ne peut plus elle-même être considérée comme un principe, c'est-à-dire comme agissant en vertu de sa nature ou d'une nécessité interne. Un principe peut, certes, être appelé cause, il peut, par sa nature, être la cause de quelque chose, comme par exemple le limitant est la cause de la limite ou du limité en toutes choses. Mais l'inverse n'est pas vrai, c'est-à-dire que la cause qui est avant tout cause, la cause libre que les Pythagoriciens ont, pour cette raison, appelée *causa causarum*, ne peut être considérée comme un principe. Jusqu'à la notion de cause κατ' ἐξοχὴν nous marchons de pair avec les Pythagoriciens, comme cela ressort en partie de fragments authentiques dont ils sont les auteurs, en partie — et surtout — de la discussion épisodique de ces notions dans le *Philèbe* platonicien. Dans cette discussion Platon se montre manifestement tout à fait Pythagoricien, en opposant à l'ἄπειρον, le limitant, ce qu'il appelle πέρας, voyant leur enfant commun dans le troisième que les Pythagoriciens appelaient πεπερασμένον et posant comme quatrième notion (nous disons bien : quatrième, parce qu'il en voit une troisième dans celle qui naît des deux premiers principes opposés) la cause qu'il appelle νοῦς. (C'est en tout cas un fait remarquable que les données jaillies des sources les plus profondes de la philosophie moderne s'accordent aussi complètement avec les résultats universellement admirés de la philo-

1. En français dans le texte.

sophie la plus ancienne et que notre époque a pour ainsi dire appelés à une nouvelle vie.) Platon appelle la cause νοῦς, que notre mot « entendement», « intellect » ne traduit pas d'une façon exacte, puisqu'il implique le sens d'un entendement *voulant* ou d'une volonté *intelligente*. Il est vrai que le mot *raison* exprime encore moins le νοῦς, et nous ne pouvons que regretter que le traducteur allemand de Platon, par ailleurs digne de tout éloge, ait cru devoir traduire partout νοῦς par *raison*, même dans le célèbre passage où il est question du νοῦς βασιλικός de Zeus, ce que le dit traducteur a traduit par : raison royale. Or, la raison est une chose universellement humaine et n'a rien d'exceptionnel ou de royal ; au point de vue de la raison, un roi n'a droit à aucune supériorité sur les autres, mais chacun comprend ce qu'on veut dire lorsqu'on parle d'intelligence royale. La raison est le principe de l'égalité universelle : l'entendement, l'intelligence, est celui de l'inégalité qui sépare les hommes ; c'est pourquoi la raison est l'attribut du peuple qui peut faire preuve de beaucoup de raison, mais jamais, en tant que peuple, d'intelligence ; celle-ci est plutôt un attribut royal. Platon dit dans la même discussion : l'entendement fait partie du genre *cause*, c'est-à-dire de la notion générique universelle : *cause*. Mais ceci signifie qu'il n'est pas un simple principe, comme l'est la raison, mais qu'il est la cause de ce qui n'existe pas nécessairement, car seul ce qui n'existe pas nécessairement a une vraie cause, une cause au sens propre du mot, alors que ce qui existe nécessairement n'a qu'un principe. La notion de cause est le contraire de celle de substance. Or, la raison est avant tout un principe substantiel. Mais nous n'allons pas nous arrêter davantage à cette question.

Cette cause dont la notion nous a été fournie par le simple fait, qui est certes un fait non de la conscience commune, mais déjà de la conscience philosophique et le résultat épuré de l'expérience scientifique, cette cause, disons-nous, ne peut être une cause inconnue, car elle est de toute évidence la vraie cause de toute existence réelle. Elle doit donc avoir son nom dans chaque langue. De tous les mots existant dans la langue, celui qui nous paraît le mieux fait pour exprimer la notion de cette cause, à laquelle nous associons la prédominance du

subjectif sur l'objectif, est le mot *Dieu*. Nous sommes en droit de nous servir de ce nom, aussi longtemps que le développement ultérieur de la notion de cette cause ne nous révèle rien qui s'oppose à cet emploi. En employant ce nom, nous n'anticipons rien, nous ne présupposons rien ; nous n'appelons Dieu que la cause qui, d'une façon générale, assure à la subjectivité la prééminence sur l'objectivité et dont nous avons démontré l'existence de la seule manière dont elle puisse être démontrée : en nous fondant sur des faits. Nous n'introduisons donc aucune notion nouvelle, indémontrée : nous appelons seulement Dieu ce qui découle du développement nécessaire, logique de notre exposé, à savoir la cause qui, d'une façon universelle et d'un bout à l'autre du processus cosmique, assure la victoire du subjectif sur l'objectif d'abord, à l'idéal sur le réel ensuite. Dans cette définition du mot *Dieu*, qui est incontestablement plus réelle et plus riche en contenu que les définitions ordinaires, nous nous trouvons une fois de plus d'accord avec Platon qui a dit : Dieu est la cause, non du bien, mais du meilleur. Du point de vue où nous sommes à présent, où nous avons reconnu cette cause comme dominant le reste, donc de notre point de vue humain, nous pouvons bien appeler *meilleur* ce qui procure au spirituel la domination sur le non-spirituel ; ce que nous ne devons pas opposer de cette façon, ce sont les principes eux-mêmes, les principes abstraits, tels qu'ils sont avant et en dehors du processus. Mais la particularité de la définition platonicienne réside, non en ce qu'il appelle, *d'une façon générale*, meilleur ce qui a Dieu pour cause, mais en ce qu'il parle, non du bien, mais du meilleur, ce qui implique une victoire sur un contraire. En disant que Dieu est seulement la cause du Bien, on a tout dit, et l'on n'a plus rien à faire, ou plutôt il ne reste plus à Dieu qu'à se croiser les mains.

Ces considérations, encore tout à fait préliminaires et qui sont loin d'avoir épuisé le sujet, suffisent cependant déjà à montrer dans quel sens on peut dire de Dieu qu'il est l'identité absolue du subjectif et de l'objectif ou de l'idéal et du réel, ou encore du fini et de l'infini. Il ne l'est notamment pas dans le même sens que ce substantiel, cet ἀόριστος δυάς, qui oscille vaguement entre le sujet et l'objet ; il est unité du subjectif et

de l'objectif en tant que *cause* ou, plus précisément, l'unité destinée à assurer à l'un des principes la prééminence sur l'autre. Il en est de même de l'identité de l'infini et du fini, si l'on entend par l'infini l'ἄπειρον, et par le fini, comme Platon par πέρας, la finitude, la limitation ; mais ceci encore non au sens de l'identité substantielle du fini et de l'infini représentée par le produit commun des deux principes, mais au sens de cause. Or au sens de *cause* cette identité ne peut être conçue que lorsqu'on la définit comme *posant les deux*, comme la cause posant à la fois l'illimité de l'être et sa limitation.

C'est ainsi que l'opposition qui existait antérieurement entre les deux principes se trouve transférée dans la cause même. Une seule et même cause pose les deux : l'illimité et le limitant. Nous sommes ainsi arrivés au point le plus élevé, mais aussi le plus délicat, de notre recherche.

Quiconque était capable de considérer l'être d'un regard libre ne pouvait pas ne pas constater que l'existence de toutes les choses finies repose sur une opposition, qu'elle occupe le milieu entre la subjectivité limitante et l'objectivité illimitée. On ne pouvait pas davantage ne pas reconnaître que, dans tout être, l'illimité et le limitant ou bien (si l'on définit le premier comme étant le positif, le dernier comme le négatif) que dans tout être il doit y avoir un lien qui rattache l'un et l'autre et maintient ensemble le positif et le négatif. Or, cette unité précédant les choses ou les supposant et dont les choses elles-mêmes sont de simples modifications ou des représentations concrètes, cette unité, disons-nous, peut être ou purement substantielle, donc négative, ou actuelle, causale, donc positive.

Voici comment on pourrait se représenter l'unité purement négative : L'illimité, après s'être produit et affirmé comme tel, est en opposition avec le limitant et, de son côté, le limitant est en contradiction avec l'illimité ; leurs rapports sont ainsi ceux du positif au négatif, du oui au non, car le limitant est la négation de l'illimité. Mais si l'on se représente l'illimité encore à « l'état d'irréalité », de simple possibilité ou potentialité, il n'y a entre lui et le limitant aucune contradiction : ils sont encore inclus l'un dans l'autre et cette inclusion donne encore lieu au pur Rien, au zéro, pour ainsi dire, en fait d'existence réelle.

A supposer que cette unité antérieure à tout être réel soit le simple non-être (le zéro pur) de l'opposition (c'est ce qu'on pourrait appeler unité négative), on ne voit pas comment ni en vertu de quoi, pour quelle raison l'opposition pourrait se manifester et devenir réelle ; il n'y aurait rien occupant le milieu entre la non-existence de l'opposition et son existence, rien par quoi on pourrait expliquer le passage de l'une à l'autre, qui serait alors absolument fortuit. On pourrait essayer de renverser les termes, en disant que c'est plutôt l'unité qui est fortuite, que nous ne posons l'unité que pour un moment, afin de faire naître l'opposition qui, par le fait même de sa naissance, suppose sa non-existence. Mais si l'unité qui précède l'opposition signifie la simple non-existence de celle-ci, cette unité ne peut plus s'affirmer *ultérieurement* dans l'opposition réelle, elle y disparaît complètement, elle n'existe plus ; l'opposition une fois née, est complètement dépourvue d'unité, auquel cas on se trouve en présence des deux éventualités suivantes : ou l'on ne comprend pas comment les deux principes peuvent encore subsister ensemble, sans se séparer, sans s'en aller chacun de son côté, ou bien l'on dira (sans pouvoir expliquer la chose) que les deux principes sont ainsi faits qu'aucun d'eux ne peut se séparer de l'autre, auquel cas l'opposition serait également privée d'unité, autrement dit ce serait une opposition qui n'aurait au-dessus d'elle aucun pouvoir déterminant et modérateur, une opposition indéterminée et, par conséquent, illimitée, l'illimitée tendant à persister dans son illimitation, le limitant dans son rôle exclusif de limitant. On se trouverait ainsi en présence d'une lutte aveugle qu'aucune intelligence ne guiderait et d'où ne résulterait que ce qui pourrait. Cette manière de voir qu'on retrouve facilement dans une certaine philosophie de la nature qui adopte expressément pour principe le zéro qui résulte de + (le positif) et de — (le négatif), a abouti au système postulant une création aveugle, dépourvue de sens. A supposer même qu'on veuille dire que les deux principes sont posés l'un par rapport à l'autre de telle sorte qu'alternativement chacun laisse la victoire à l'autre, et comme dans le système parse d'après lequel Ormuzd et Ahriman ont convenu que chacun d'eux régnerait pendant 3 000 ans, il devrait en résulter, alors même

que la domination de l'un ne supprimerait pas totalement l'existence de l'autre, une alternance constante de deux créations différentes ; l'un des principes régnant, les créations de l'autre devraient toutes disparaître. Il est donc absurde de parler d'un lien formé par l'unité négative ; l'unité *doit* être positive.

Lorsque l'illimité dans le processus est ce qui ne doit pas être, tout en étant ce qui est, lorsqu'il est posé, non pas pour être posé, mais pour être vaincu et surmonté, il est évident que l'illimité ne peut être posé que par une cause capable de vouloir quelque chose à titre de moyen (l'illimité n'étant ici, en effet, qu'un simple moyen), car rien ne peut se vouloir soi-même à titre de moyen et tout veut autant que possible être pour soi-même un but. Si l'illimité était un but dont la réalisation entraînerait la suppression de toute unité antécédente, elle ne se laisserait pas traiter comme un moyen. Qu'il remplisse dans le processus le rôle de moyen, c'est-à-dire de relativement non-existant et, cependant, d'existant, cela montre également qu'il est posé par une cause capable de maintenir ensemble le moyen et la fin, capable de vouloir ce qu'à proprement parler elle ne veut pas (c'est le moyen) et de persister dans cette contradiction (qui consiste à vouloir le non voulu) ; bref, par une cause qui agit avec intention et qui, pour cette raison, réalise l'unité des deux principes, qui s'affirme *dans* l'opposition et la contradiction et les domine toutes deux. Une seule et même cause est ainsi la cause aussi bien de l'illimitation que de la limitation de l'être. Cette contradiction que nous sommes *obligés* de reléguer dans la cause suprême montre déjà qu'elle ne peut être un simple principe *substantiel*, car un principe purement substantiel ne peut agir que conformément à sa nature, il ne peut agir à la fois de deux manières opposées, l'illimité par exemple ne pouvant pas vouloir être autre chose que l'illimité. Or, la cause capable de vouloir être à la fois l'illimité et la limitation, ne peut être qu'une cause supra-substantielle, une cause absolument libre.

Ce point atteint, nous pouvons formuler les considérations suivantes :

La *cause* est libre de poser l'être aussi bien dans son illimitation que dans sa limitation. Aussi agit-elle dans le processus en

posant l'illimitation de l'être d'abord, sa limitation ensuite. Nous disons : elle pose l'illimitation de l'être d'abord. Nous ne disons donc pas (et j'attire votre attention sur ce point) : elle pose l'être en général, mais elle le pose d'abord dans son illimitation. Mais, pour pouvoir poser l'être illimité, se le donner comme moyen, elle doit commencer par le posséder, et le posséder en tant que limité, non par lui-même, mais par elle (par la cause). Or, nous ne pouvons pas le penser comme étant limité par un *acte* de la cause, car ce qui serait un acte de la cause, ce serait plutôt la transformation du limité en illimité ; la cause ne peut être définie comme étant celle du *processus* dont le point de départ est justement constitué par l'illimité comme tel ; le *premier acte* de la cause consiste donc à poser cet illimité, d'où il résulte qu'elle possède originellement l'être non en vertu d'un *acte,* mais (le contraire de l'acte étant justement la *nature*) en *vertu de sa nature.* La cause, ou Dieu, est donc par sa nature ce qui limite et contient, et elle n'est rien d'autre ; nous ne pouvons pour le moment pas aller plus loin ou formuler d'autres suppositions. Etant donné la méthode que nous suivons, nous devons nous garder de nous livrer à des anticipations, de laisser échapper des possibilités (l'empirisme philosophique, sur le terrain duquel nous nous trouvons ici, est surtout de nature contemplative). Quoi qu'il en soit, cette notion, à savoir que Dieu ne doit être originellement et par sa nature que le maître imposant des limites à l'être et le possédant, cette notion, disons-nous, représente déjà pour nous un gain considérable, plus important que celle d'après laquelle Dieu serait seulement l'*être même* (τὸ Ὄν), l'Etre universel ; en tout cas, d'après notre notion, Dieu serait ὁ ὄντως ὤν, plus que l'Etre, le sur-Etre. Mais si, en ce qui concerne les rapports de Dieu avec l'Etre, on doit se le représenter comme étant libre de maintenir dans les imites ou de faire franchir les limites (c'est la première possibilité qui s'offre à nous), si Dieu ne peut être défini tout d'abord que comme étant le maître d'un Etre, il en résulte que cet être est *nécessairement* corrélatif à Dieu qui semble lui-même n'exister que pour être le maître de cet Etre. La notion *maître* implique celle de quelque chose dont il est maître, et ce quelque chose dont il est maître lui serait à son tour nécessairement corrélatif.

D'après cette manière de voir, Dieu ne serait donc rien par lui-même et tiendrait toute son importance de ses rapports avec l'Etre. Dieu semble ainsi devoir être considéré comme une simple Relativité, sous l'aspect d'une simple Relation, bien qu'elle soit éternelle, alors que nous sommes habitués à le concevoir comme jouissant d'une indépendance sans limites, comme un Absolu, libre de tous rapports. Ce que nous pourrions provisoirement répondre à cette objection, serait ceci : il est vrai, pourrait-on dire en effet que Dieu n'est rien *en soi*, il n'est que *rapport*, et rien que *rapport pur*, car il est seulement le maître ; tout ce que nous pourrions lui ajouter, toute autre propriété que nous pourrions lui attribuer, pour le rehausser, le transformerait en simple substance. Il n'est réellement là, pour ainsi dire, que pour être le maître de l'Etre. Il est justement la seule nature ne s'occupant pas d'elle-même, détachée d'elle-même et, par conséquent, absolument libre (tout ce qui est substantiel s'occupe de soi-même, est attaché à soi-même, absorbé par soi-même) ; Dieu seul n'a rien à faire avec lui-même, il est *sui securus* (sûr de lui-même et, par conséquent, détaché de lui-même), et c'est pourquoi il ne s'occupe que de ce qui n'est pas lui-même, de ce qui lui est extérieur ; il est donc libre de lui-même et, comme tel, il est le libérateur de tout le reste. Il est ce que recherche l'humanité opprimée et désemparée, lorsqu'un peuple met à sa tête un individu qui ne recherche rien pour lui-même, qui est là, non pour son avantage ou son plaisir personnel, mais pour le bien du peuple, et incarne ainsi le principe de libération universel.

Je ferai seulement remarquer ici que de toutes les définitions courantes de ce qu'on appelle l'Etre divin, l'Ecriture n'en mentionne pas une seule et qu'aussi bien l'Ecriture que le Christianisme ne connaissent pas d'autre notion de Dieu que celle de Seigneur. Aussi bien l'honorable I. Newton dont la philosophie, franchement parlant, comparée à celle de ses successeurs anglais, ainsi qu'à celle de Leibniz, me paraît supérieure à une partie de sa Physique, et notamment à l'Optique, a-t-il, dans sa célèbre scolie par laquelle il termine ses *Principia philosophiae naturalis-mathematicae*, dit ce mot hardi : *Deus est vox relativa et ad servos refertur* (sur ce *ad servos refertur* j'aurai

quelques mots à dire plus loin) ; et il ajoute : *Deitas est dominatio Dei* (donc la *divinité* en Dieu, ce par quoi il est Dieu, bref ce que nous appelons communément l'*essence* de Dieu, consiste, non dans sa substance, mais dans sa *dominatio*, dans l'acte de sa domination), — *Deitas est dominatio, non in corpus proprium* (ceci en opposition avec l'opinion d'après laquelle Dieu se comporterait à l'égard du monde comme l'âme du monde ; et nous pouvons dire, en nous référant également à d'autres systèmes, que la *dominatio* de Dieu ne saurait signifier qu'il est seulement le maître de s'introduire dans un être, de se donner un être, car il serait alors une nature occupée d'elle-même, donc non libre), *sed in subditos*. Et il finit par ces mots décisifs : *Deus sine dominio, providentia et causis finalibus nihil aliud est quam Fatum et Natura*. Providence et causes finales, c'est-à-dire intentions réalisées dans la Nature, ne sont qu'effets du *dominium*. Contentons-nous de constater : Dieu sans domination, ou, comme je m'exprimerai à l'avenir, Dieu sans Majesté (car telle est la signification vraie et originelle du mot) serait un simple *fatum* ou simple Nature. Newton pouvait bien entendre par les sujets dont il parle les seuls esprits ou, comme cela paraît probable, également les corps, il n'en est pas moins évident que ce *dominium* suppose la création ou le monde créé. Mais si Dieu dépourvu de Majesté serait un simple Fatum, il en résulte qu'il doit être le Seigneur, non après la création, mais tel qu'il est, autrement dit son rapport avec la création est déterminé par ce qu'il est. C'est là en tout cas un point acquis et, quelles que soient les déterminations qu'il puisse recevoir par la suite, elles ne changeraient rien au fait que Dieu est le Seigneur, tel qu'il est.

Il est presque fatal qu'arrivé à ce point nous nous entendions dire : cette conception représente tout au moins une sorte de dualisme ou tend au dualisme. Mais vous jugerez autrement, si vous voulez seulement vous donner la peine de réfléchir que nous nommons Dieu, non en faisant abstraction de l'Être, mais pour autant qu'il inclut l'Être, pour autant qu'il en est le maître ; envisagé, par conséquent, du point de vue absolu, Dieu est seulement le maître de l'Être + l'*Être lui-même*, et il est cependant pour autant enfermé en lui-même, parfait, achevé et, dans

ce sens, l'Absolu (non plus le Relatif), sans que pour cela le maître de l'Être et l'Être lui-même soient une seule et même chose. Il n'y a donc pas dualité, mais dualité dans l'unité, dans une unité vivante et nécessairement mouvante. D'une façon générale, la plus grande difficulté n'est pas celle qui vient de Dieu, mais celle qui vient de l'Être qui, malgré tout, n'est pas *rien,* mais quelque chose, donc un existant. Il n'est évidemment qu'un non-Existant, un μὴ ὄν, au sens que nous avons défini plus haut. Mais voyons ici une fois de plus combien il est nécessaire de reconnaître également le non *existant,* puisque sans lui il nous serait impossible de reconnaître l'existant lui-même. Ou, plutôt, nous sommes ici au point le plus élevé de la conception si justement célèbre de Platon. C'est que cet existant purement essentiel n'est pas l'existant positif ; il est seulement ce qui ne peut pas ne pas être ; il est ce que nous ne posons pas, à proprement parler, mais ce que nous ne pouvons pas ne pas poser, ce que nous posons non en tant qu'objet de notre volonté ou consciemment, mais pour ainsi dire sans le vouloir et le savoir. C'est en effet seulement le Seigneur de l'Être que nous posons en le sachant ; mais en le posant, nous ne pouvons faire autrement que poser en même temps l'Être lui-même, ce que nous faisons, pour ainsi dire, sans le vouloir, et d'une façon telle que nous en avons conscience seulement comme de quelque chose qui ne peut pas ne pas être posé, qui est donc, pour autant, nécessaire et fait un avec ce qui n'existe pas pour lui-même, mais d'une façon fortuite, à l'occasion d'autre chose. Cet Être n'étant pas Dieu, mais une racine de l'être, nous pouvons le définir en deuxième lieu comme un pouvoir-être pur. Mais le pouvoir-être a, de par sa nature, un double sens ; il est amphibologique. Il est pouvoir-être lorsqu'il reste en lui-même, sans passer à l'être ; mais en passant à l'être, il cesse d'être pouvoir-être, il cesse d'être essence ; il est seulement ce qui pouvait être ou ne pas être. Dans cette simple essence réside la possibilité d'un être-autre qui ne s'est pas encore manifestée. Ce qui est primitivement limité par Dieu est donc la δυὰς, au sens le plus élevé du mot. Nous n'avons précédemment connu la δυὰς que comme l'illimité, qui se pose de lui-même comme = B, tout en devenant en même temps, en tant que subjectif

et limité = A. Mais de même qu'en tant que B qui est en même temps A, l'illimité était une *natura anceps*, une δυὰς, de même, en tant que A *pouvant être* B, il est également d'une nature équivoque, incertaine, douteuse, et il en est de la notion Δυὰς comme de tant d'autres notions, celle de μὴ ὄν, par exemple, qui nous ont accompagné à travers les diverses phases de notre exposé, pour se montrer à chaque phase sous une forme supérieure à celle de la phase précédente. Cet être substantiel contient la possibilité d'un autre être, non pour lui-même, car il n'est substantiel que parce qu'il ne se connaît pas, mais pour Dieu. Il se comporte donc pour Dieu et à l'égard de Dieu (qui, lui-même, est une μονάς au sens le plus élevé du mot) comme une δυὰς.

Malgré ces déterminations, nous n'avons toujours pas une vraie notion, une notion positive de ses rapports originels, véritables avec Dieu. Si, par rapport à Dieu, il est le non-existant, il n'en est pas moins, et pour cette raison même, sujet de Dieu. C'est en cela que réside pour ainsi dire sa dignité, qui ne lui est pas inhérente, mais qu'il tient de ses rapports avec Dieu. Ce qui, en effet, est par rapport à l'existant un non-existant et cependant sujet, se comporte à l'égard de l'existant comme ce qui sait. Ce qui sait est également un existant en soi, mais se comporte à l'égard de l'existant eomme ce qui n'est pas pour soi-même, donc comme ne se connaissant pas, ne se sachant pas soi-même. Comme cependant il ne peut être que ce qui connaît, sa connaissance ne peut avoir pour objet que Dieu, mais de façon à être tout absorbé en Dieu, à être pour ainsi dire ravi par lui (donc à n'être rien pour soi-même), à être par conséquent plongé dans la connaissance immobile, substantielle de Dieu en dehors de toute autre connaissance. Pour avoir cette connaissance de Dieu, il doit d'abord avoir émergé de Dieu, pour y retourner ensuite et devenir ainsi connaissance actuelle.

C'est ainsi que ce qui connaît Dieu se comporte à son égard comme son sujet, le mot sujet étant pris ici dans sa véritable signification : *subjectum*. Nous pouvons encore aller plus loin et dire de cet existant désintéressé qui est seulement sujet de Dieu que, dans un certain sens, il *est* Dieu. Car, d'après la véritable signification de la copule, cela équivaut à dire : il est sujet de

Dieu. A est B signifie : A n'est rien par lui-même, il est seulement le porteur, c'est-à-dire le sujet, de B. Dans la langue arabe le mot *est* est exprimé par un verbe qui, compte tenu de toutes les autres significations qui se rattachent au même mot (surtout dans les dialectes présentant entre eux un certain degré de parenté), correspond tout à fait au mot allemand *können* (pouvoir ; en arabe : *kan*, en hébreu *kun*, *kunnen*, pour *können*, dans l'allemand primitif) ; qu'il ne s'agit pas ici d'une simple homophonie, c'est ce qui ressort du fait que ce mot signifie par exemple l'essence, la substance (*ejus quod substat*), d'où sa signification de quelque chose qui renforce, qui affermit, qui fixe, de fond, etc. ; et nous avons déjà vu plus haut que l'être selon sa pure substance n'est qu'un *pouvoir-être* et, inversement, que tout pouvoir est de nature essentielle (non actuelle). En outre, ce mot arabe, contrairement à ce qui a lieu dans toutes les autres langues, est suivi, pour autant qu'il signifie *est*, de l'accusatif du prédicat ; c'est cette construction qui montre que ce mot correspond à l'allemand *können* (pouvoir), car dans toutes les langues le mot *pouvoir* est suivi de l'accusatif. On dit en effet : *posse aliquid* (pouvoir quelque chose). C'est en ce sens que nous pouvons dire, nous aussi, de cet être purement essentiel : il peut Dieu (*potest Deum*, *est Dei potens*), il est la puissance (*Potenz*), il est le pouvoir, il est, s'il est permis d'aller encore plus loin, la magie de Dieu (le mot *magie* est d'origine perse, mais il n'existe dans la langue persane aucun verbe dont on puisse le faire dériver ; il est à la racine du mot allemand *mögen* qui, en français, signifie également *pouvoir* ; ceci n'a besoin d'aucune démonstration, car chacun connaît l'affinité qui existe entre l'allemand et le perse). *Magie* signifie donc la même chose que le mot *Macht* (puissance) allemand ; le mot *mögen* est employé dans beaucoup de locutions et dans certains dialectes allemands pour signifier aussi bien *pouvoir* que *vouloir*, et puisque j'en suis à ces remarques linguistiques, je ne veux pas manquer d'attirer l'attention sur l'identité des notions de *pouvoir* et de *savoir*. L'allemand *kennen* (*nosce*, connaître) n'a été séparé, au point de vue de la prononciation, de *Können* (pouvoir) qu'à la suite d'une différenciation ultérieure. On dit : pouvoir quelque chose pour : savoir, comprendre quelque chose. C'est ainsi, pourrait-

on poursuivre, que cet être purement substantiel constitue, pour ainsi dire, dans et par sa substantialité, le charme qui attire Dieu et le maintient fasciné, si bien qu'il ne pourrait pas être le Seigneur de l'Être et, par conséquent, libre à l'égard de l'Être, s'il ne pouvait pas rompre ce charme. C'est ainsi que cette manière de voir nous ouvre un passage direct à l'acte, au devenir réel.

En procédant comme nous l'avons fait, nous avons enfin défini les rapports de l'Être avec Dieu. Sa limitation primitive consiste justement à être par rapport à Dieu le non-existant, simple substance, simple essence, simple sujet, non ce qui se connaît soi-même, mais ce qui connaît Dieu, ce qui existe, non pour être lui-même, mais pour être Dieu.

Il serait impossible de dépasser cette manière de voir si elle ne renfermait pas en elle-même la nécessité de ce dépassement. Or, nous avons fait ressortir cette nécessité, en montrant que Dieu ne serait pas libre à l'égard de l'être (et c'est comme étant intérieurement libre qu'il doit être conçu), s'il n'était pas à même de rompre le charme et de livrer ainsi l'Être au Devenir (une défection spontanée de l'Être est inconcevable, car cela supposerait que Dieu n'est pas le Seigneur de l'Être). On pourrait certes nous objecter qu'en procédant ainsi Dieu lui-même arracherait l'Être à sa primitive félicité, en le vouant à toutes les souffrances de l'Être séparé de Dieu et à tous les tourments d'une existence agitée et du long parcours qu'il aurait à faire pour retourner à lui, le retour étant nécessaire, car sans Dieu l'Être ne saurait subsister. A cette objection la réponse est facile. On peut en effet dire, d'une part, qu'une félicité sans conscience, absolument inconsciente, n'en est pas une et, d'autre part, que ce qui n'est pas Dieu n'a aucune part à la joie divine *ou bien* ne peut parvenir à la joie qu'à travers la douleur, à la gloire qu'à travers les souffrances. Certes, c'est un chemin de douleurs que doit suivre et parcourir cet Être, cette Essence, ou de quelque autre nom qu'on l'appelle ; qui vit dans la nature et la traverse ; c'est ce qu'atteste l'empreinte douloureuse dont est marquée toute la nature et qu'on retrouve dans l'aspect des animaux. Mais que valent ces douleurs à côté de la félicité que Dieu, auteur et créateur de toute vie, réserve à ce qu'il ramène à lui ?

et ce retour ne se fait plus aveuglément, en vertu d'une pure fatalité divine, θεία μοῖρα, mais librement, en toute connaissance et de pleine volonté, et tout ce qui est doué d'être peut alors s'écrier triomphalement : je connais à présent, comme j'ai été connu moi-même auparavant; car en tant que séparé de Dieu, tout se comportait envers lui non comme le connaissant, mais comme le connu, tandis qu'à présent, après le retour, ce qui n'était que connu, non réel, substantiel, devient réel et connaissant, n'étant pas dans l'être et étant dans le non-être, ayant ainsi atteint la suprême félicité dont un être soit capable ; et comme le dit à ce sujet un profond écrivain, le vrai bonheur de la créature vient de la double joie qu'elle éprouve du fait d'être et de ne pas être à la fois, de ne pas être dans l'être, et d'être dans le non-être, d'avoir ainsi récupéré toute sa liberté à l'égard de l'existence, et cela sans éprouver aucune douleur dans un cas et dans l'autre. Il est en effet aussi douloureux d'être que de ne pas être, de porter les chaînes de l'Existence et de ne pas les porter, bien que la plupart trouvent moins compréhensible que l'Existence comme telle soit par elle-même douloureuse. Il y a cinquante ans, un philosophe, d'Alembert, a fait rire ses compatriotes et contemporains en parlant du *malheur de l'existence,* mot auquel il attachait peut-être un profond sentiment. Quant aux idées hindoues sur le malheur de l'Existence, je me contenterai de les rappeler en passant. Mais ce qui supprime ce malheur de l'Existence, c'est justement le fait qu'elle est acceptée et éprouvée à la fois comme non-existence, l'homme cherchant à affirmer à son égard sa pleine et entière liberté. C'est la vraie liberté, à laquelle conduit la vraie philosophie. D'un autre point de vue, ce sort de la finitude (consistant à ne jouir vraiment de l'existence que dans la non-existence) devient l'objet d'une tristesse plus haute et plus noble, celle que l'art a exprimée dans ses productions les plus sublimes. Tel est en effet le vrai sens de cette sublime mélancolie par laquelle les plus nobles créations de l'art plastique de l'antiquité (comme cette *Leucothée* qui fait partie de la collection de notre ville) nous élèvent au-dessus du sort des mortels en les représentant comme participant à la fois à l'existence et à la non-existence. L'art antique est loin d'être aussi enjoué et léger que se l'imaginent quelques-uns de nos

romantiques mal informés. La douleur qu'il exprime est seulement plus profonde et plus touchante que celle qui s'exprime par les larmes d'une superficielle sentimentalité. On peut appliquer plus particulièrement à l'art plastique ce qu'Aristote dit de la tragédie, à savoir qu'elle nous libère de la peur et de la douleur vulgaires. On peut en dire autant de la philosophie, car comment celui qui est pénétré de la douleur de l'existence universelle et du grand sort du Tout pourrait-il encore se laisser attendrir par les vulgaires accidents de la vie passagère ?

Nous croyons avoir suffisamment fait ressortir les rapports primitifs qui existent entre cet éternel et nécessaire corrélat et Dieu, à supposer toutefois que nous nous en tenions à cette conception qui est la première à s'offrir à nos réflexions, comme s'y sont tenus le doux Platon et, avant lui, Pythagore, bien qu'on puisse trouver surprenant que la réponse donnée à la question qui nous intéresse (le rapport primitif entre ce corrélat et Dieu) par ces deux philosophes, qui sont cependant parmi les plus vénérés de l'antiquité, ne soit pas de nature à nous satisfaire.

Il nous reste maintenant à montrer l'aspect sous lequel se présente le processus, à la lumière de cette conception, ou plutôt la manière dont les trois principes se laissent concevoir, d'après le rapport que nous venons d'établir. Si donc l'on pense Dieu dans son rapport primitif avec l'Être, il est facile de voir que ce rapport présente un triple aspect. En premier lieu, en effet, l'Être peut être conçu comme étant en Dieu, comme contenu en Dieu, comme limité par lui, limitation qui n'exclut cependant pas la possibilité pour l'Être d'être posé comme illimité ; aussi pouvons-nous, pour autant, le définir comme étant ce qui n'est pas encore réellement illimité, mais ce qui peut l'être. Pour cette raison, nous pouvons lui attribuer un deuxième rapport avec Dieu, celui du réellement illimité. Mais comme nous savons qu'il peut sortir de cette illimitation, pour redevenir limité, nous devons lui attribuer un troisième rapport avec Dieu, celui où il n'est plus le purement limité, mais où, revenu de l'illimitation à la limitation, il est en Dieu. Si l'on considère la limitation comme l'état négatif de l'Être, et l'illimitation comme son état positif, on trouve qu'envisagé du point de vue

de l'Absolu, son comportement est à base d'indifférence, il est le sujet commun de trois états. En le désignant par A, on peut dire qu'il est dans sa limitation primitive — A pur, dans l'illimitation + A et devient, à la suite de son retour ou rappel ± A, car alors il n'est plus — A pur ou simple, mais — A à base de + A. C'est grâce à cette trimorphie (si je puis employer ce terme), à ces trois modalités dont il est la possibilité commune, que l'Être pose également un triple aspect en Dieu. Aux trois modalités dont l'Être implique la possibilité correspondent trois aspects de Dieu. En disant que l'Être pose en Dieu trois aspects, je n'entends pas du tout ériger l'Être en une *cause* de ces trois aspects, de cette différenciation ; tout ce que je veux dire, c'est que la source de celle-ci réside dans ce qui est pour Dieu sujet, dans ce qui lui est, par conséquent, subordonné. Aussi pouvons-nous pour autant, et d'une façon générale, dire que l'Être est ce qui pose Dieu, car il est sa base et son support, qu'il est le trône de Dieu dans ces trois moments ou états ; et nous devons également admettre que le triple aspect dont nous parlons existe en Dieu même, mais qu'il ne se manifeste qu'au cours du processus. Dieu en effet, si nous le pensons comme étant réellement libre à l'égard de l'Être est, avant tout ou *primo loco*, celui qui, étant le maître, a le pouvoir de faire sortir l'Être de ses limites. Mais de ce que Dieu possède le pouvoir souverain de poser l'Être comme illimité ou, plus exactement, de poser l'illimité dans l'Être (l'Être comme tel n'est ni limité ni illimité), il ne s'ensuit pas qu'il soit également le maître *de ce qui est posé* ainsi. L'Être, une fois posé comme illimité, lui échapperait donc (nous venons de dire qu'en tant que maître il possède le pouvoir souverain de poser l'illimité), de même que l'homme est maître de son acte, avant qu'il soit accompli, mais perd tout pouvoir sur lui, une fois qu'il est réalisé. On pourrait certes dire que l'illimité reste toujours au pouvoir de Dieu, puisqu'il peut déterminer son retour ; mais Dieu ne fait rien pour le reprendre, comme l'homme qui désire souvent que ce qu'il a fait n'ait pas été fait. En Dieu il n'y a rien de régressif, il n'est pas libre de reprendre, il possède seulement la force de réaliser et de conduire jusqu'au terme ce qui est commencé. Dieu ne serait donc pas le maître absolu de l'Être, il ne serait

pas absolument libre de le poser ou ne pas le poser, s'il n'était pas le maître aussi bien de ce qui est posé comme illimité que de ce qui est posé comme limité.

Mais s'il est le maître de l'illimité, il ne l'est pas de la même manière dont il était primitivement le maître du limité. Et il n'était justement le maître du limité que pour le poser comme illimité, et il ne peut être le maître de celui-ci que pour le ramener à l'état limité. Or celui qui a posé l'illimité et celui qui impose à l'illimité des limites ne peuvent être réunis en un seul : c'est un autre qui fait sortir l'Être de ses limites, et un autre encore qui l'y fait rentrer. Mais nous devons ajouter aussitôt que ce n'est pas un Dieu différent qui agit dans les deux cas. Il n'était en effet Dieu qu'en tant que maître absolu de l'Être. Or, il ne serait pas maître absolu s'il n'avait que le pouvoir de rendre illimité, et il ne serait pas non plus maître absolu s'il ne possédait que le pouvoir de le faire rentrer dans ses limites. Si donc il apparaît que le même Dieu ne peut pas être capable de faire l'un et l'autre, on commettrait une erreur en prétendant que c'est un Dieu différent qui se manifeste dans les deux cas, car nous aurions alors deux Dieux, dont aucun ne serait le maître *absolu* de l'Être, l'un ayant seulement le pouvoir de le poser hors de ses limites, l'autre celui de le ramener dans ses limites ; nous aurions alors, dis-je, deux Dieux dont aucun ne serait Dieu, car nous avons vu qu'à la notion de Dieu se rattache celle de maître absolu de l'Etre. Si donc le Premier, celui qui pose l'illimité dans l'Etre, est *Dieu*, il est Dieu, c'est-à-dire le maître absolu de l'Etre, non *comme* tel, c'est-à-dire non comme posant exclusivement B, mais aussi comme ramenant B à A. Il est donc Dieu *avec*, et non *sans* l'autre. Mais ce dernier acte, la transfiguration de B en A, accompli, peut-on dire que l'Etre ainsi posé s'échappe des mains de Dieu ? Et si oui, qui est le maître de ce qui a subi cette transfiguration ? Celui qui pose B ne peut en effet toujours poser que B et il *doit* le poser éternellement. Et c'est *parce qu*'il pose seulement B, qu'il ne peut être le maître de B = A. Et, de même, celui qui ramène le B en A n'a rien d'autre à faire ; ni l'un ni l'autre ne peut être le maître du B ainsi transfiguré ; ce doit être nécessairement un troisième, mais non un troisième *Dieu*, car

Dieu n'est Dieu qu'en tant que maître absolu de l'Etre ; et il ne le serait pas, s'il ne l'était pas en même temps de l'Etre de son état d'aliénation ; il en résulte que ni le premier ni le deuxième n'est Dieu en soi, c'est-à-dire sans le troisième.

Il se trouve donc que nous devons poser, comme correspondant aux trois modalités de l'Etre trois modalités de Dieu, comme trois aspects d'une seule et même Divinité. Vous voyez ainsi que les trois causes dans lesquelles nous avons reconnu primitivement les trois principes de tout ce qui est issu du devenir se sont transformées en trois modalités de la cause absolue elle-même, et c'est à partir de ce moment seulement qu'elles méritent le nom de causes. La première cause pose l'Etre, pour le transmettre à la deuxième, qui, en tant que limitante, ne peut agir que pour autant qu'elle se trouve en présence de l'illimité. La deuxième cause le transmet à la troisième. L'Etre passe ainsi successivement des mains de l'une des trois causes dans celles d'une autre, comme le flambeau dans la célèbre course mystique des Grecs dont le philosophe Lucrèce ne semble plus avoir connu la signification véritable. (Le poète philosophe romain l'interprète comme une représentation symbolique de la transmission de l'étincelle vitale d'une génération humaine à l'autre ; mais cette transmission s'effectue justement en ligne droite et infinie, sans réversibilité ; aussi bien le flambeau aurait-il dû, lui aussi, passer de mains en mains, en ligne droite, ce qui me paraît inconcevable. Un pareil *processus ad infinitum* me paraît peu conforme à l'esprit grec, et je suppose que si ce n'était pas une course circulaire, ce devait être, en tout cas, une course vers un but défini). L'Etre est successivement le siège ou trône des trois Souverains, dont chacun l'a préparé pour servir de trône au suivant. Mais, en dernière analyse, il est le siège ou trône commun de tous, car dans la dernière unité ils ne s'excluent plus réciproquement. La grandeur des trois Causes ou trois Souverains a dû se manifester sous un aspect commun et uniforme dans la dernière créature, dans l'homme (et je tiens à ajouter : non dans l'homme tel qu'il est actuellement, mais dans l'homme dans son essence primitive), lequel devait, pour cette raison, être en Dieu, non substantiellement, comme les autres êtres,

mais dans la Divinité *comme* telle. Il ne présente pas de rapports avec Dieu sous tel de ses aspects, de préférence aux autres, mais avec Dieu comme tel, conçu dans son limité ; c'est pourquoi l'homme *seul* devait connaître Dieu en tant que Dieu. Comme c'est seulement dans l'homme que la Divinité trouve son but et, par conséquent, son repos, elle porte sa sollicitude pour l'homme à un degré tel que, lorsqu'on y réfléchit et qu'on pense à la manière dont (et toute l'histoire nous en fournit la preuve) il a été pourvu au maintien du rapport de l'homme avec la Divinité, à ce que l'homme ne soit jamais totalement séparé de Dieu, lorsqu'on pense et réfléchit à tout cela, on ne peut guère s'empêcher de répéter ce qu'un Français avait osé dire et qu'on ne devrait répéter en allemand : « Dieu est fou de l'homme » ; il fait tout reposer sur lui, il ne peut s'en détacher, car l'homme ; est le lien de l'unité divine, et c'est en ce sens qu'il est permis de dire que Dieu comme tel n'existe nulle part dans le monde, qu'il n'existe qu'en Dieu, à l'intérieur de l'homme vrai, de l'homme dans son état originel ; et Lalande, entre autres, a dit une chose fort juste, lorsqu'il a déclaré que nulle part dans tout l'édifice du monde il n'a pu trouver Dieu. Ce n'est pas en effet dans la séparation et la tension des forces de la nature qu'il faut chercher Dieu comme tel, mais là où toute tension est supprimée, où les trois causes exercent leur pouvoir en commun et en complète égalité. C'est seulement ce rapport interne, cette fusion, pour ainsi dire, de l'essence humaine et de la Divinité qui est susceptible d'expliquer la constance et la persistance de certaines opinions humaines universellement répandues, de celle par exemple qui est commune à toutes les religions, dont on retrouve encore la trace dans les plus grossières, de l'efficacité de la *prière*. Déjà les héros d'Homère connaissaient la prière, et Achille, en proie à la plus profonde détresse, prononce ces célèbres paroles : Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε. La prière, notamment la prière intérieure, non pas celle qu'on prononce du bout des lèvres et dont on ne voit pas comment elle pourrait réaliser la recommandation de l'apôtre : priez sans cesse, la prière intérieure, disons-nous, ne serait pas autre chose que la constante mise en action du rapport qui fait de l'homme le lien même de la divinité, et c'est ainsi (chose

qui, d'après les idées ordinaires, paraît difficile et même impossible à concevoir) que dans sa pureté elle a un pouvoir sur la Divinité elle-même.

La conception que nous venons d'exposer ne contient-elle pas quelque chose qui, à un examen plus attentif, si possible, serait de nature à paraître étrange ? Cette théorie repose, en dernière instance, sur le rapport que nous avons postulé entre Dieu et un Etre qui, sans être éternel et indépendant *dans le même sens que* Dieu, n'en est pas moins éternel et indépendant *à sa manière*. Certes, le Seigneur de l'Être est seul éternel en soi et par soi, mais comme nous ne pouvons pas le penser en dehors de ses rapports avec un Etre, nous devons bien lui adjoindre l'Etre et si celui-ci n'est pas éternel *en soi*, il est du moins co-éternel à Dieu, il a du moins une éternité pour ainsi dire d'ordre secondaire. De même, s'il existe, ce n'est pas pour lui-même, une pareille existence étant seulement celle du maître de l'Etre, mais, comme nous ne pouvons pas poser celui-ci, sans poser à côté de lui l'Etre, on peut dire de l'Etre qu'il n'est que l'adjoint de Dieu, qu'il n'existe que pour autant que Dieu existe, mais qu'il existe vraiment si Dieu existe, qu'il est ce qui peut ne pas être, mais qui, pour cette raison, existe d'une certaine manière, et notamment comme ayant un être particulier, différent de celui de Dieu. Mais nous voulons avoir de Dieu une notion absolument indépendante, exclusive de toute prémisse extérieure (*praeter se*). C'est ici qu'au sein de l'empirisme s'affirme le droit du rationalisme d'exiger une notion de la plus grande élévation, absolument indépendante [1]. De

1. *Extrait d'un manuscrit plus ancien* (1827) : On peut envisager cette conception à un double point de vue : 1° à celui de ses rapports avec le sentiment religieux commun, c'est-à-dire général et 2° à celui de ses rapports avec la manière de voir scientifique. Le sentiment religieux commun repoussera cette conception, parce qu'elle laisse subsister, dans un certain sens du moins, un dualisme. Non certes en posant autre chose en dehors (au sens de *extra*) de Dieu, mais le sentiment religieux a pris l'habitude de ne penser et concevoir comme existant primitivement rien de ce qui trouve non seulement *extra*, mais aussi *praeter Deum*. Cet Être ou de quelque nom qu'on l'appelle, bref cet « Autre » est cependant, malgré tout, un *praeter Deum* et, s'il n'existe

quelque manière qu'on définisse ce corrélat, il sera toujours un Etre indépendant de la Cause Suprême, du moins comme telle. Cela ne veut pas dire qu'il puisse exister *sans* Dieu, ou vraiment en dehors de lui (*extra ipsum*) ; ce n'est certes pas en ce sens qu'il est indépendant de Dieu, mais il en est indépendant parce qu'il n'a pas été posé, selon sa pure substance, par un acte de la causalité divine, bien que tout ce qu'il a reçu en plus de la substance, tout ce qui en lui est détermination ne puissent avoir que Dieu pour cause. Car c'est Dieu qui a primitivement limité

pas dans le même sens que Dieu, il n'en est pas moins vrai qu'il existe. Je dis que le sentiment religieux s'est ainsi habitué, car cette opinion populaire se réclame seulement de la tradition, et non de la réflexion, car la première réflexion à laquelle on se livre sur ce sujet est plutôt de nature à troubler le sentiment religieux, car, d'une part, il se représente nécessairement Dieu en dehors de tout rapport avec quoi que ce soit, et de quelque manière que ce soit, d'indépendant de lui et que, d'autre part, en procédant de la sorte, il le substantialise nécessairement. D'où le fréquent passage du sentiment religieux commun, mais stimulé par la réflexion scientifique, au panthéisme auquel n'échappent pas, alors même qu'ils font des efforts pour y échapper, tous les systèmes mystiques et théosophiques, dès qu'ils veulent dépasser ce dualisme. Nous placer ainsi entre les deux, entre le sentiment religieux qui se refuse à accepter ce dualisme (non, certes, réel, mais idéel) et la conviction que la suppression de tout rapport *primitif* (car c'est de cela qu'il s'agit) en Dieu aboutit à la substantialisation de celui-ci qui, de son côté, est en contradiction non seulement avec notre notion scientifique, mais aussi avec le sentiment religieux, nous ne pouvons décider *jusqu'où* s'étend la validité de ce sentiment, et nous sommes ici à un point où l'on voit nettement qu'à lui tout seul, le sentiment religieux, dès qu'il devient plus ou moins scientifique, ne peut aboutir à rien, et n'a jamais abouti à rien, mais se trouve engagé et immobilisé dans le troublant dilemme : dualisme ou panthéisme, comme c'est arrivé à Jacobi. Aussi pouvons-nous désormais nous diriger en prenant pour point d'orientation ce qui, dans cette conception, est de nature à choquer l'esprit scientifique car c'est en se rendant un compte exact des défauts d'une conception qu'on peut trouver le chemin vers une meilleure. Car cette conception ne peut pécher que par un défaut, un manque de développement suffisant, alors que tout ce qui s'y est révélé comme vrai devra se retrouver dans la conception supérieure.

l'Etre, c'est Dieu qui le pose comme illimité et qui, de l'illimitation le ramène dans ses limites (dans sa troisième modalité). L'Etre constitue pour ainsi dire le centre autour duquel tout se meut, mais qui est, pour cette raison même, indépendant de Dieu ; tout *Rien* en effet, qui ne reçoit que de la causalité divine tout ce par quoi il devient *quelque chose,* par exemple limité ou illimité, se montre bien capable de recevoir toutes ces déterminations, mais constitue par lui-même une matière qui peut s'en passer ou qui en est dépouillée : simple jeu de la liberté divine. Il nous a plu un jour de ne rien admettre qui soit indépendant de la causalité divine. Nous voulons que Dieu soit aussi bien la matière que la forme de son activité. Or, l'analyse à laquelle nous nous sommes livrés a montré que nous avons absolument besoin de l'Etre illimité, de l'ἄπειρον, pour comprendre un processus du devenir. Il ne nous reste donc qu'à penser que dans ce principe, dans l'Etre illimité, Dieu se fait lui-même B (ὑποκείμενον). Car c'est ainsi seulement qu'il obtient la matière de ses actes. C'est là une suggestion faite pour choquer au plus haut degré les représentations courantes. Essayons seulement de penser la chose à fond. Si Dieu se fait lui-même B, c'est-à-dire la matière, la base de tout Etre, il est en soi et avant tout cet Etre illimité à l'état potentiel. Il est ainsi, d'une façon générale, capable d'une existence aveugle et, en réalité, le processus une fois déclenché, il se révèle comme un Existant aveugle, comme le principe cosmique que nous mettons à la base de tout et à partir d'où (*ex quo*) tout devient. Peut-il y avoir quelque chose de plus choquant que cette conception ? Mais réfléchissez à ceci qui découle déjà de nos développements précédents. Si Dieu est l'Existence aveugle ou B, il ne l'est pas *pour* l'être, mais pour la surmonter, pour la ramener dans des limites, c'est-à-dire en lui-même et pour, par cette négation, se poser comme esprit. Nous sommes donc ici en présence de trois formes de l'Etre divin. Dieu est : 1° B ou l'existence aveugle, 2° celui qui nie cette existence, 3° Dieu posé comme Esprit. Or, Dieu n'est pas une de ces formes en *particulier*, à l'exclusion des autres : il est l'acte qui passe par ces trois formes, il représente l'unité indissoluble du processus qui passe par ces trois formes. D'où il s'ensuit inversement qu'on ne doit pas appeler

Dieu le principe cosmique, car l'action de Dieu se manifeste dans ces trois formes et en tant qu'unité indissoluble : ni B, ni la négation de B, ni ce qui est posé comme Esprit n'est Dieu ; Dieu est seulement la vie indissoluble se manifestant sous trois formes. Nous sommes ainsi ramenés, pour l'essentiel, au point auquel nous avaient déjà conduits nos développements antérieurs : seul se trouve éliminé l'Etre, en tant que corrélat éternel et nécessaire de Dieu, à partir duquel nous avons pu établir ce triple aspect de la nature divine. Nous n'avons plus rien ni *extra,* ni *praeter Deum,* mais Dieu *seul.* D'après cette manière de voir, qui n'est qu'une amplification de la précédente, le processus dans son ensemble se comporte, lui aussi, tel que nous l'avons décrit précédemment. Une seule chose est devenue ici, de toute évidence, plus claire. Nous ne nous sommes pas expliqué sur la manière dont Dieu pose comme illimité l'être qu'il contenait primitivement à l'état limité et, d'ailleurs, l'explication aurait été assez difficile. Cette difficulté a désormais disparu. Dieu lui-même se présente ici comme une Existence illimitée, et pour cela il n'a incontestablement pas besoin d'autre chose que de *vouloir.* Si l'Existence illimitée est une forme de l'Etre divin lui-même, Dieu se comporte envers elle, préalablement à tout acte et à tout vouloir, comme le pouvant-être immédiat. Comme tel, comme potentialité *directe* de l'Existence illimitée, il n'a besoin, pour être réel, que de *vouloir* et, de son côté, cette Existence illimitée est posée par sa seule volonté. Rappelez-vous que même les théories de la création populaires et courantes supposent toujours quelque chose qui n'existe qu'en vertu de la volonté divine : la première substance, la première matière de tout devenir. Mais cette volonté qui pose une Existence illimitée n'est pas ici, comme dans la première conception, une volonté transitive, mettant en mouvement une Existence qui lui soit extérieure, mais une volonté immanente, *se mettant elle-même en mouvement.*

A la lumière de cette conception amplifiée (débarrassée de l'Etre en tant que corrélat nécessaire de Dieu), le processus reste aussi compréhensible que précédemment. Mais elle a sur celle-ci un avantage incontestable. Même en admettant en effet que le premier principe soit destiné dans le processus à être

surmonté et vaincu par le deuxième, on ne voit pas bien comment cela peut arriver. La limitation qu'il reçoit dans le processus n'est pas quantitative, mais qualitative. Elle repose sur le fait que ce qui était objet aveugle devient en partie sujet, son propre contenu (jusqu'à un certain point), sa propre possession. Même le corps organique est, jusqu'à un certain point, son propre contenu, faute de quoi il ne pourrait subsister comme tel. Mais cette victoire, qui a pour conséquence une transformation en sujet, ne devient tout à fait évidente que si l'on conçoit cet Existant aveugle comme une volonté. Car de même que la volonté est la seule chose capable de résistance, elle est la seule chose capable de surmonter, de vaincre. De même qu'une volonté émerge d'elle-même comme vouloir, elle peut être ramenée à elle-même comme non-vouloir, même, en dernier lieu, à l'état de non-vouloir total de volonté au repos, de volonté comme pure potentialité. Nous avons donc raison de dire que notre conception actuelle rend le processus plus intelligible. Il est vrai que la première l'a aussi expliqué d'une façon parfaite *dans ses traits généraux*. Or, ce qui nous intéressait avant tout dans cette nouvelle conception, ce n'est pas tant le processus que la notion.

La première conception s'est révélée insuffisante, non par son explication du processus, mais par celle de la notion. Nous ne pouvions pas nous contenter de la notion, d'après laquelle la Cause Suprême aurait encore quelque chose qui, sans être *extra,* n'en serait pas moins *praeter se* (en dehors d'elle, au sens justement de *praeter*), cessant ainsi d'être la Cause Absolue ne reposant sur aucune prémisse extérieure. Or, nous avons à présent en Dieu la Cause Absolue, et notre premier but se trouverait ainsi atteint.

Mais ici se pose une question (il en est toujours ainsi : le premier but étant atteint, une nouvelle tâche surgit), celle de savoir si la notion de Cause Absolue est en soi la plus élevée, celle à laquelle on doive s'arrêter et qui, pour cette raison même, pourrait également constituer un *commencement*, un *point de départ* (car la principale intention qui nous avait guidés dans toute cette recherche était de parvenir à une notion susceptible de servir de point de départ à une Science Absolue). Main-

tenant, en réfléchissant bien à la notion de *cause*, vous ne manquerez pas de constater qu'elle contient, qu'elle implique toujours une relation à quelque chose qui existe déjà réellement ou qui est posé d'une façon quelconque (comme nous l'avons pensé dans notre première conception de l'être), en tout cas à quelque chose de *possible*. Mais du fait même qu'elle est, en fin de compte, une notion relative, impliquant une relation, celle de cause *absolue* ne peut être la notion *absolument* supérieure. Certes, en exposant plus haut notre première conception, nous avons dit : Dieu n'est, en fin de compte, Dieu que par rapport à autre chose, et nous avons fait nôtre ce mot de Newton : *Deus est vox relativa*. Mais il en résulte tout simplement que l'emploi du *nom* de Dieu, pour désigner son essence, ne se fait que d'un certain point de vue, celui où Dieu est pensé comme étant déjà engagé dans une relation ; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit, d'une façon générale, concevable *uniquement* comme engagé dans une relation, donc qu'il ne puisse y avoir de son essence une notion plus élevée. Dieu est Dieu *pour nous*, pour autant qu'il est pensé comme engagé dans une relation, comme étant le Créateur et le Seigneur des choses. Or, la notion de Créateur implique déjà par elle-même une Relation. Certes, serait fausse toute notion à l'aide de laquelle il serait *impossible* de penser Dieu comme étant Créateur, et c'est bien pourquoi la notion de Créateur n'est pas par elle-même la plus haute notion possible. La notion la plus haute de Dieu, et la plus haute notion en général, n'est pas celle de cause, la notion *causale*, alors même qu'on la conçoit et définit comme Cause Absolue (ne supposant rien en dehors d'elle), car la cause en soi, alors même qu'elle est absolue, implique toujours une Relation. La plus haute notion de Dieu et, par conséquent, la plus haute notion en général, sera donc celle qui impliquera son indépendance absolue, autrement dit ce sera la *notion de substance* par laquelle il sera défini comme étant absolument en soi, comme orienté absolument et uniquement vers soi.

Demandons-nous maintenant si, à la faveur de notre deuxième conception, nous avons bien obtenu une notion de Dieu qui nous permette de le définir comme étant une *substance* absolue.

Pour pouvoir répondre à cette question, nous devons

commencer par rechercher la notion de Dieu qui se dégage de notre deuxième conception.

Voici, brièvement résumée, la notion que nous venons d'obtenir : Dieu est essentiellement, par sa nature, l'Illimité (B), le Pouvant-être-B ; propriétés que nous ne pouvons lui enlever, sans le dépouiller de toute puissance, de tout pouvoir de *commencer* quoi que ce soit ; or, tout commencement, nous l'avons vu plus haut, réside en B. Ne rien pouvoir commencer est signe de la plus grande impuissance, au sens même que ce mot a dans le langage courant où, en disant d'un homme qu'il est incapable de commencer quoi que ce soit, on le caractérise comme étant ou absolument impuissant ou impuissant par rapport à certaines choses. Il ne faut donc pas qu'un faux purisme, rationaliste ou théiste, qui ne peut, en fin de compte, que nous rendre impuissants à notre tour, nous empêche de dire : Dieu est aussi et directement celui qui peut être B (au sens complet de cette notion). Pour autant qu'il est le *pouvant* être B, il n'est donc pas B et ne peut jamais l'être essentiellement (c'est en cela que notre dernière conception diffère du grossier panthéisme : d'après Spinoza, par exemple, Dieu est essentiellement la substance étendue). Il ne peut jamais être B essentiellement, il ne peut l'être qu'*actu*, en le *voulant*. Tant qu'il n'est encore que le *pouvant-être* B, il est encore, pouvons-nous dire, A, Esprit pur. Mais il n'est pas *seulement*, uniquement le *pouvant-être* B, il est aussi, et essentiellement, la négation de B. Or, il n'y a aucune contradiction entre le *pouvoir-être* B, le *non-être* B et la négation de B (en tant que niant B Dieu ne peut se manifester, ne peut vraiment nier B que lorsque celui-ci est déjà posé) ; donc dire que Dieu est essentiellement celui qui nie B équivaut à dire qu'il est la négation potentielle de B (car il n'est pas encore question d'acte). Mais il ne se nie en tant que B que pour se manifester en tant que A, donc pour être A, pour être Esprit. Or, ce n'est qu'essentiellement, qu'il est, avant tout, posé comme Esprit, c'est-à-dire qu'il ne possède qu'en puissance la faculté de se poser en Esprit, d'être A, d'être Esprit. Car aussi longtemps que ce premier A (le pouvant être B) n'est encore que A, et non réellement B, il est encore lui-même Esprit, et *avant* lui (*prae hoc*) le troisième

ne peut être posé comme tel ; il ne pourrait l'être qu'à la faveur de la différenciation et de l'exclusion du premier, mais jusqu'à présent celui-ci n'est pas éliminé, car il est encore lui-même Esprit, et non non-Esprit, ce qu'il ne devient qu'en tant que B.

A quel résultat sommes-nous donc arrivés ? Réponse : à celui que les principes que nous avons découverts par l'analyse empirique se sont révélés, semble-t-il, comme des potentialités de Dieu. Mais ceci ne nous donne pas encore une notion de Dieu lui-même. Nous avons dit : il est essentiellement le pouvant-être B, etc. Mais quelle est cette essence qui lui permet d'être aussi le pouvant-être B que le niant B ? Si nous pouvions énoncer cette essence, nous énoncerions en même temps Dieu lui-même. Aussi longtemps que nous le définissons uniquement par ces potentialités, il n'est toujours défini que comme relatif (en Relation). Or, remarquez bien ceci : nous ne disons pas seulement : il est B en puissance, il est la négation de B en puissance, mais nous disons : il est essentiellement *tout cela*. Mais que veut dire : essentiellement ? On dit *essentiellement,* par opposition à *réel*. Donc, d'après cette dernière définition, Dieu, à proprement parler, n'est pas le pouvant *réellement* être B, il n'est pas la potentialité *réelle* de B. Il ne l'est qu'essentiellement, c'est-à-dire en tant que le *pouvant-être* cette potentialité. Mais de quoi *ce* pouvoir-être peut-il dépendre, si ce n'est de sa volonté ? Dire qu'il est *essentiellement* le pouvant-être B, signifie donc : il peut l'être *quand il veut l'être,* et non : qu'il l'est *quand il ne le veut pas*. En d'autres termes : c'est Dieu lui-même se posant comme le pouvant-être B.

En examinant de plus près la dernière notion que nous venons de formuler (la première à laquelle aboutit l'empirisme, après avoir abandonné l'autre que j'appellerai, pour plus de brièveté, la notion du corrélat), on constate que, même d'après elle, les potentialités ne peuvent exister en Dieu en tant que potentialités ; elles peuvent bien exister en Dieu, mais non en tant que potentialités, c'est-à-dire en tant que substantielles, existant par elles-mêmes, contenues dans la cause suprême en dehors de leur volonté. On aboutit au même résultat par un autre raisonnement. Si les principes de l'existence future (qui n'*est* pas

encore) sont posés en Dieu à titre de *potentialités* (de possibilités, de cet être futur), un rapport se trouve déjà établi, de ce fait même, entre Dieu et le futur qui n'est d'abord que *possible*, mais qui est *possible* quand même. Mais même si nous faisons abstraction de l'exigence qu'implique la notion de substance, de celle notamment de vouloir Dieu *uniquement* comme Créateur, nous ne nous en trouvons pas moins en présence de celle qu'implique la notion suprême : Dieu doit être tel qu'il possède la liberté absolue en tant que Créateur du monde. Mais cette liberté ne serait absolue et inconditionnée que s'il y avait une notion de Dieu n'impliquant aucun rapport, même avec une création seulement possible. Si en effet Dieu contenait déjà les potentialités d'un autre Etre, et cela indépendamment de sa volonté, il en résulterait, étant donné qu'il faut bien qu'il utilise ces potentialités et qu'il ne les laisse pas s'évanouir, il en résulte, dis-je, que leur utilisation en vue de la création d'un Etre différent de lui, serait un effet, non de sa liberté, mais d'une nécessité. C'est seulement si la *possibilité* même d'un autre Etre était posée et voulue par lui qu'il serait absolument libre et détaché du monde. Il serait absolument libre de créer ou de ne pas créer, si tout son rôle ne se bornait pas à actualiser des potentialités préexistantes et s'imposant à son action, autrement dit, si ces potentialités existaient déjà en lui en tant que *potentialités*. Il est absolument libre, s'il ne pose seulement les principes, c'est-à-dire les potentialités déjà en voie d'actualisation, mais les potentialités comme telles, de sorte qu'elles ne seraient pas des potentialités (c'est-à-dire des possibilités d'un Etre futur) sans sa volonté. Vous voyez la nouvelle gradation ! Nous avons commencé par nous débarrasser de la notion de l'Etre en tant que corrélat éternel et nécessaire, et voilà que les potentialités disparaissent à leur tour, du moins *en tant que* potentialités.

Pour vous faire comprendre la valeur et la signification de cette nouvelle gradation, je vous rappellerai qu'en fait les religions officielles enseignent une création *ex nihilo*. Cette notion est compatible non seulement avec la théorie du corrélat, mais aussi avec celle qui situe les principes du devenir, en tant que potentialités, en Dieu. Création *ex nihilo* ne signifie donc pas

autre chose que *creatio absque omni praexistente potentia*, création sans potentialité préexistante, et même posée par la volonté du Créateur. On pourrait certes opposer à la notion de création *ex nihilo* plusieurs objections. On pourrait enfin dire tout d'abord : de ce que la création *ex nihilo* constitue l'objet d'une croyance universelle et est enseignée officiellement, il ne s'ensuit pas que cette conception soit vraie du point de vue philosophique. Sans doute. Mais l'existence même de cette conception montre déjà qu'en plus des deux points de vue qui ont été considérés jusqu'à présent comme les seuls possibles il existe une troisième possibilité, celle notamment qui consiste à renoncer à la notion d'une potentialité préexistante (préalablement existante) d'une manière quelconque (la manière importe peu), et c'est là en tout cas une possibilité qui ne doit pas être traitée par le mépris. On peut certes chercher des échappatoires et dire, par exemple, que toute la théorie repose, en fin de compte, sur la double signification, que nous avons souvent signalée nous-mêmes, de l'expression « le non-existant » ; le *Rien*, le *Néant* d'où, d'après la doctrine officielle, aurait été créé tout ce qui est extérieur à Dieu peut être aussi bien ce qui *n'existe pas* que le *non*-existant. Il semble que les grammairiens ne soient pas d'accord sur la différence qui existe entre les deux articles négatifs ; j'ai été obligé pour m'éclairer sur cette différence, d'avoir recours à mes notions philosophiques. Et voici l'explication que je crois pouvoir donner d'après celles-ci. Le μὴ ὄν est le non-existant, qui est seulement non-existant, dont on nie seulement l'existence réelle, mais qui possède encore la possibilité d'exister ; il est donc le non-*existant*, mais non au point de ne pas pouvoir devenir existant. Le οὐκ ὄν est, au contraire, totalement et sous tous les rapports le *non* existant ou encore il est ce dont on nie non seulement l'existence *réelle*, mais l'existence en général, jusqu'à la possibilité de l'existence. Le μὴ ὄν nie seulement la *position*, la réalité de l'existence, mais ce qu'on nie doit bien exister d'une façon quelconque. Le οὐκ ὄν *affirme* et pose même la négation de l'existence. Que la différence entre les deux particules négatives se réduise bien à ce que je viens de dire, c'est ce que je crois pouvoir conclure du fait que dans les propositions impératives on emploie exclusivement μὴ,

parce qu'il y est question de ce qu'on a devant soi, de ce qui n'est pas encore arrivé et, par conséquent, posé, mais peut arriver. En disant : ne fais pas ceci, j'entends seulement dire : n'agis pas de façon à rendre ceci positif ; je cherche donc à faire pénétrer dans l'âme de celui à qui je m'adresse la négation de son action, dont j'admets par conséquent la possibilité, car si je ne l'admettais pas, ma défense n'aurait pas de sens. Autre exemple : lorsque quelqu'un a formé le projet d'une action, mettons d'un crime, sans le réaliser, on peut dire de lui, en bon grec : μή ἐποίησε, car il n'a pas seulement *réalisé*, il manque la *réalisation*, la réelle extériorisation du projet ; mais lorsqu'un crime a été accompli, et qu'on a des doutes sur la personnalité du criminel, on dira nécessairement de celui auquel il n'est même jamais venu à l'esprit de commettre un crime, auquel cas on nie jusqu'à la possibilité de celui-ci, on dira : οὐκ ἐποίησε. On pourrait donc dire que la formule de la création *ex nihilo* résulte tout simplement d'une fausse compréhension du μὴ ὄν grec qui signifie non Néant (*nihil*), le *non* existant, mais le non *existant*. C'est possible, mais nullement convaincant, car dans le principal passage d'où l'on a déduit le dogme de la création, *ex nihilo* figure l'expression οὐκ ὄν, et non μὴ ὄν. En outre, je ne puis admettre que cette notion ait été déduite, comme tant d'autres notions essentiellement chrétiennes, de tel ou tel passage isolé ; pour pouvoir être déduite de tel ou tel des passages cités, il fallait que cette notion fût déjà partie de l'*ensemble* de la conception chrétienne ; mais, à supposer même que la notion en question repose sur une fausse compréhension de l'expression μὴ ὄν, il n'en reste pas moins que ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas la première formation, la naissance de cette notion, mais la notion elle-même, la notion comme telle et, sous ce rapport, tout nous autorise à admettre que la Création a été absolument libre, qu'elle n'a été précédée par rien, par aucun μὴ ὄν, par aucun non-*existant*, donc par aucune potentialité extérieure au Créateur.

On pourrait encore dire que, dans la langue française par exemple, le *Nihil*, au sens propre du mot, le οὐκ ὄν, est exprimé par le mot *rien*, tandis que ce qui est purement non *existant* l'est par le mot *Néant*. Mais si, se fondant sur cette distinction, on

veut dire que le sens auquel il faut entendre la création *ex nihilo* est douteux, je répondrai que ce sens n'est nullement douteux, les deux sens pouvant être également vrais ; autrement dit, Dieu a pu tout aussi bien créer le monde de *rien*, que le tirer du *néant*. L'opinion courante admet les deux sens. C'est en effet la matière immédiate *d'où* le monde a été tiré et pour ainsi dire créé, la *materia informis* que les défenseurs mêmes de la création *ex nihilo* admettent comme base de la création formée et achevée, c'est justement elle, disons-nous, que constitue le Néant ou, pour employer nos termes à nous, le non-existant, l'inexistant et, en même temps, ce qui ne doit pas exister, puisque cette existence aveugle et illimitée est appelée à être refoulée par la Création. Nous obtenons ainsi trois notions : 1° celle de οὐκ ὄν, de *non*-existant, du *nihil* proprement dit ; 2° celle du μὴ ὄν, du seulement non-*existant* ; 3° celle de l'existant, mais ne *devant* pas exister, de ce qui doit être ou est nié, de l'inexistant (ne pas confondre avec « non-existant »), représenté par notre B, dont nous ne savons pas s'il peut être considéré comme une potentialité résidant en Dieu, mais dont nous savons certainement qu'il est la matière, donc la potentialité matérielle qu'on doit mettre à la base de la Création effective. En tant que simple condition, en tant que ὑποκείμενον de la création *réelle*, cette existence aveugle n'est pas encore quelque chose, elle n'est pas un *existant* véritable, mais un Etre qui n'est pas en possession de lui-même, qui ne reçoit sa *consistance* que de son contraire ; elle est quelque chose qui doit être constamment vaincu et surmonté, soit à la faveur d'une limitation, soit par le fait d'être posé intérieurement. La vraie théorie de la création *ex nihilo* connait donc, elle aussi, ce Néant [1], mais, pour elle, il provient également *de rien* ; cette théorie admet la possibilité directe de l'Etre réel, mais ce qu'elle n'admet pas, c'est la préexistence, sous une forme quelconque, de cette potentialité.

Cette conception d'une création *ex nihilo* ne se laisse donc pas réfuter facilement. Il faut seulement qu'elle soit *expliquée*. Si nous admettons une création *ex nihilo*, les potentialités ne peuvent pas être des conséquences découlant de la *notion*

1. En français dans le texte (*N. d. T.*).

divine, mais des effets de la *volonté* divine. Ceci veut seulement dire qu'elles n'existent primitivement en Dieu qu'en qualité de potentialités indépendantes de sa volonté. Mais ceci ne veut pas dire qu'elles n'existent pas en lui en qualité de *non*-potentialités, de différences qu'il envisage et traite librement, car tel est son bon plaisir, comme des potentialités (comme des possibilités d'un autre Etre). Il en *fait* des potentialités, elles ne le *sont* pas. Or, étant admis qu'elles n'existent pas en lui à l'état de potentialités seulement, on peut se demander : sous quelle forme existent-elles en lui ? Et l'on peut encore se demander si l'empirisme est à même de répondre à cette question. En tout état de cause, l'empirisme peut dire ceci : si elles n'existent pas, en tant que potentialités, en tant que possibilités d'un *autre* Etre, d'un Etre extérieur à lui (car c'est seulement pour autant qu'on les appelle potentialités) et si cet Etre extérieur ne peut être pensé que comme étant en voie de devenir, nous pouvons dire qu'elles n'existent plus en lui en tant que potentialités d'un *devenir*, mais seulement en tant que déterminations d'un Etre qui lui est immanent, d'un Etre actuel, c'est-à-dire de son propre Etre. Déterminations immanentes, disons-nous (c'est-à-dire se rapportant à lui-même), et non *transitives* (c'est-à-dire se rapportant à ce qui lui est extérieur). Ainsi se trouve supprimée toute relation de Dieu avec l'extérieur. Dieu serait ainsi l'Etre enfermé en lui-même, replié sur lui-même d'une façon absolue, il serait substance au sens le plus élevé, libre de toute relation. Mais du fait même que nous considérons ces déterminations comme purement immanentes, comme ne se rapportant à rien d'extérieur, on se trouve dans la nécessité de les concevoir en partant de *Lui*, c'est-à-dire de le concevoir lui-même comme le *prius*, voire comme le *prius* absolu. Et c'est ainsi que l'empirisme poussé jusqu'à ses dernières conséquences nous conduit au supra-empirique.

DE LA NATURE DE LA PHILOSOPHIE EN TANT QUE SCIENCE

(Erlanger Vorträge, 1821-1825)[1].

L'idée ou le désir de trouver un système du savoir humain, ou, plus exactement, de voir le savoir humain réuni en un système cohérent, dont toutes les parties se tiennent, suppose naturellement que primitivement, et par lui-même, il ne forme pas un système, qu'il est un ἀσύστατον, quelque chose de non cohérent, de désaccordé. Pour reconnaître cette asystasie, cette inconsistance, ce manque d'unité, on dirait ce *bellum intestinum* au sein du savoir humain (car cette contradiction interne doit être mise en évidence), l'esprit humain a été obligé de faire des tentatives dans toutes les directions. Parmi les tentatives faites en Grèce, par exemple, nous citerons : *a*) celle des physiciens purs, qui ont précédé tous les autres philosophes, et qui crurent pouvoir tout ramener à des causes naturelles ; *b*) le dualisme d'Anaxagore ; *c*) la théorie des Eléates qui, pour supprimer toute opposition, postulèrent l'*unité* pure, alors que la contradiction ou non-unité ont les mêmes droits et que le vrai système ne peut être que celui qui réalise l'unité de l'unité et de l'opposition, c'est-à-dire qui montre que l'unité peut coexister avec l'opposition et l'opposition avec l'unité, ce qui est à l'avantage de l'une et de l'autre ; tout cela devait précéder avant que la

1. Tome IX des « *Sämtliche Werke W. F. J. von Schellings* », Stuttgart et Augsburg, 1861.

vraie *idée* d'un système pût apparaître chez Platon. Donc, chronologiquement *les systèmes* sont antérieurs au système. C'est la dysharmonie qui fait naître le besoin d'harmonie.

Enfin ce besoin de système ne peut exister réellement que si l'on est convaincu que cette opposition des manières de voir ne constitue pas un fait accidentel, tenant à l'imperfection subjective, au mode de penser superficiel ou à l'aberration individuelle ou encore, comme d'aucuns le prétendent à la légère, qu'elle repose sur une simple logomachie. Il faut être bien pénétré de cette conviction que l'opposition en question repose sur des raisons objectives, qu'elle tient à la nature même de la chose, qu'elle est à la racine de toute existence. C'est pourquoi il a fallu renoncer à l'espoir de voir cette opposition, cette guerre de tous contre tous se terminer par la victoire absolue de l'une des manières de voir sur toutes les autres, par le triomphe sans conteste d'un système sur tous les autres. Il est vrai qu'en apparence tel peut être souvent le cas, car bien que tous les systèmes qui s'excluent réciproquement aient ceci de commun que chacun d'eux, loin d'être *le* système, n'est que quelque chose de subordonné, il n'en reste pas moins que tels d'entre eux peuvent occuper un niveau supérieur à celui de tels autres. Ou bien (et ceci mérite un exposé plus précis) chaque système se comporte du moins comme s'il en était ainsi. Toutes les oppositions entre les systèmes se réduisent en effet à une seule grande opposition, à un seul désaccord primitif. Nous exprimerons ce désaccord en disant que, d'après une affirmation, $A = B$, d'après l'autre $A = C$. Or, il peut arriver que les deux systèmes, $A = B$ et $A = C$, ne soient conçus que comme occupant un niveau très subordonné et que ce soit pour cette raison qu'ils s'opposent l'un à l'autre. Entre temps, il se trouve quelqu'un qui s'élève au-dessus de ce point de vue et qu'ayant atteint un point de vue supérieur, il postule, non un système où $A = B$ et $A = C$ soient réunis, mais toujours $A = B$, à un niveau cependant plus élevé, à une puissance supérieure ; mais il arrive très souvent qu'on ne réussit ainsi qu'à rendre plus flagrante l'unilatéralité du système, car l'analyse une fois commencée se poursuit et aboutit à un point où c'est l'individualité qui décide, ce qui équivaut à l'aveu qu'aucun des deux

systèmes n'est le maître absolu de l'autre. Mais si A = B a réellement atteint un niveau supérieur (sans toutefois subir un changement essentiel), alors que A = C est resté au même niveau, il est évident que A = B domine A = C. Mais ceci ne dure pas longtemps, car A = C ne tarde pas à s'apercevoir de son infériorité et s'élève également, si bien que les deux systèmes se retrouvent à ce niveau supérieur, dans la même opposition que lorsqu'ils occupaient tous deux un niveau inférieur.

Une autre possibilité, encore plus accidentelle, est celle-ci : Lorsque A = B et A = C s'équilibrent parfaitement, nous en sommes réduits à entendre chaque système affirmer qu'il est le meilleur lutteur. Mais c'est là une victoire qui ne décide rien.

Ainsi c'est seulement en apparence et pour peu de temps qu'un système peut devenir maître de l'autre ; mais en réalité et à la longue cela n'est pas possible ; et que cela soit impossible, qu'en principe chaque système ait le même droit de revendiquer la même valeur qu'un autre, tel est le point de vue qui doit précéder l'idée du système, au sens éminent du mot, du système par excellence. Tant que le matérialiste conteste le droit de l'intellectualiste, et l'idéaliste celui du réaliste, il ne peut être question du système κατ᾽ ἐξοχήν. Je ferai toutefois remarquer que je parle ici de systèmes qui représentent des phases réelles du développement, et non de ceux auxquels leurs auteurs seuls ont donné ce titre et auxquels on ferait trop d'honneur, en les croyant seulement capables d'*erreur*. Ne commet d'erreurs que celui qui marche dans la bonne voie ; mais celui qui, au lieu de se mettre en route, reste tranquillement chez lui, ne saurait errer. Celui qui s'aventure sur la mer peut bien être détourné de son chemin par des tempêtes ou par sa propre inexpérience, mais celui qui ne quitte pas le port, qui n'a d'ailleurs aucun désir de le quitter et cherche, en philosophant sans cesse sur la philosophie, à empêcher d'en venir à la philosophie, celui-là n'a certainement nul danger à craindre.

L'idée du système en général suppose donc la lutte nécessaire et inconciliable des systèmes ; sans cette lutte, l'idée ne serait jamais née.

On a assez souvent reproché à la philosophie cette asystasie,

cette lutte intestine. Kant et beaucoup d'autres après lui ont donné à la philosophie en exemple les mathématiques, comme pour lui faire honte et l'inviter à s'amender. « Voyez, lui disent-ils. comme dans la géométrie, par exemple, tous sont d'accord, en remontant de nos jours jusqu'à Euclide et, de là, jusqu'à Thalès et aux prêtres égyptiens, alors qu'en ce qui concerne la philosophie, on peut dire : *quot capita, tot sensus*, autant de têtes, autant de systèmes, et chaque jour en apporte un nouveau. » J'ai déjà dit ce que je pensais de ces systèmes qui naissent du jour au lendemain. Mais lorsqu'on déprécie la philosophie parce qu'elle comporte des systèmes, alors que la géométrie n'en connaît pas, je suis obligé de dire : certes, il n'y a pas de systèmes en géométrie, parce qu'elle ne comporte pas de systèmes, mais il y a des systèmes en philosophie, parce qu'il y a un système philosophique. C'est comme si on déclarait qu'un cristal stéréométriquement régulier est préférable à la figure humaine, parce qu'il ne comporte aucune possibilité de maladie, alors que l'organisme humain renferme les germes de toutes les maladies. Entre chaque système pris à part et le système κατ᾽ ἐξοχήν il existe à peu près les mêmes rapports qu'entre la maladie et la santé. Dans l'organisme humain les médecins distinguent également plusieurs systèmes. Celui qui a un de ces systèmes malade, c'est-à-dire chez qui un de ces systèmes est trop accusé, celui-là est pour ainsi dire lié à ce système, devient son esclave, est privé de toute liberté. L'homme sain, au contraire, ne sent la présence d'aucun des systèmes dont se compose son organisme ; il ne sait pas, par exemple, qu'il possède un système de digestion, etc. ; il est libre de tout système. Pourquoi ? Ce n'est pas parce que ces systèmes sont inclus dans son organisme (son cas serait alors plutôt mauvais), mais parce qu'il vit seulement dans le Tout, dans le système total qui rend tous les systèmes particuliers pour ainsi dire muets et impossibles (il est très probable que le mot « sain » signifie « total »). Il en est de même en philosophie ; celui qui a pu aller jusqu'au bout, retrouve sa complète liberté, il est libre de tout système, il est *au-dessus* de tout système.

Nous sommes donc arrivés jusqu'ici aux résultats suivants :

1° *la possibilité extérieure du système,* sa matière pour ainsi dire, découle de la lutte intestine et insoluble qui caractérise le savoir humain ; 2° cette lutte doit être rendue manifeste, se poursuivre et se développer dans toutes les directions ; 3° on doit se rendre compte que cette lutte n'a rien d'accidentel, mais qu'elle est, au contraire, une conséquence des premiers principes ; 4° il faut renoncer à l'espoir de voir cette lutte se terminer par la victoire d'un système sur tous les autres ; et puisqu'il est impossible d'obtenir cette victoire, on ne doit pas 5° (et ceci est une nouvelle conclusion) s'attendre à trouver une unité où tous les systèmes se neutralisent ou se détruisent réciproquement, car ce serait détruire la notion de système, mais la tâche consiste à faire en sorte qu'ils puissent réellement *coexister.* Dans le premier cas (celui de la destruction réciproque des systèmes), on se trouverait en présence, au lieu d'un système, d'un abîme sans fond où tout disparaît, où aucune distinction n'est possible. Ce n'est pas de la destruction des systèmes qu'il s'agit, mais de leur symbiose, comme de celle des différents systèmes au sein de l'organisme, une symbiose qui fasse naître la conception dépassant toutes les particularités, la conception saine et qui donne à l'homme un sentiment de santé, tout comme dans l'organisme humain sain toutes les différences existant entre organes et fonctions disparaissent au sein d'une seule vie indivisible, ce qui se traduit par un sentiment de bien-être.

Chercher à détruire un système réel serait agir à l'encontre du but qu'on poursuit. D'où vient en effet le caractère unilatéral des systèmes ? Réponse : non de ce qu'on affirme, mais de ce qu'on *nie.* Déjà Leibniz a dit quelque part avec beaucoup de naïveté : « J'ai trouvé que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles affirment, mais beaucoup moins dans ce qu'elles nient. » Leibniz se rendait bien compte que c'est l'exclusivisme qui est faux, ce qui ne l'empêcha pas d'édifier à son tour un système manifestement unilatéral, lorsqu'il a prétendu que tout dans le monde se ramène à des forces représentatives.

Le même Leibniz dit dans un autre passage de ses écrits : « Plus on va au fond des choses, plus on découvre de vérité dans les doctrines de la plupart des sectes. On finit par arriver

à une autre perspective où tout se trouve réuni. Lorsqu'on se place dans ce centre, on ne voit qu'accord et régularité ; mais dès qu'on s'en éloigne, et plus on s'en éloigne, plus tout apparaît brouillé, une partie recouvre une autre, les lignes s'effacent. » Il ajoute cependant : « L'esprit de secte a été jusqu'à présent une source d'erreurs. On s'est imposé des limites à soi-même, en rejetant ce qu'ont enseigné les autres. » Ici encore l'erreur est attribuée au rejet. Mais pourquoi Leibniz est-il tombé dans la même erreur ? Son système, il est vrai, occupait un niveau élevé et comportait, de ce fait, un certain centre, bien que partiellement perspectiviste, duquel des doctrines et affirmations correspondant à des niveaux moins élevés pouvaient apparaître comme exemptes de contradiction.

Je n'ai parlé jusqu'ici que des raisons extérieures du système ou des efforts tendant à organiser le savoir humain en un système cohérent. Cette raison extérieure est constituée par la contradiction insoluble dont souffre le savoir humain. Cette contradiction, je ne l'ai ni approfondie, ni démontrée ; je l'ai présupposée, et je n'ai pu faire autrement. Si j'avais voulu l'approfondir, j'aurais été obligé de parler non seulement du système, et même à la place du système, mais aussi de la préparation au système, de sa propédeutique. La meilleure propédeutique en effet consiste à suivre cette nécessaire contradiction à laquelle se heurte la conscience, la réflexion dès son éveil, à partir de ses premières racines et à travers toutes ses ramifications, jusqu'à cet état de désespoir où l'homme se voit pour ainsi dire forcé de concevoir l'idée de ce Tout supérieur dans lequel les systèmes rivaux donnent naissance, par leur coexistence, à cette conscience supérieure qui le rend libre de tout système, le met au dessus de tout système. C'est là, à proprement parler, une pure affaire de dialectique, laquelle n'est nullement la science, mais une préparation à la science.

Donc la raison extérieure du système réside dans l'asystasie primitive du savoir humain. Mais quel est le *principe* de sa possibilité ? Sans doute, nous nous rendons compte qu'un Tout pareil où s'accordent les éléments en lutte est au plus haut point souhaitable, mais comment ce Tout est-il possible ? dans quelles conditions peut-on le penser comme réalisable ?

La première présupposition est fournie par l'idée générale de la progression, du *mouvement* à l'intérieur du système. Il est en effet impossible que des affirmations contradictoires, comme on a l'habitude de le dire, soient vraies en même temps, au même moment du développement. Mais il est possible que la proposition *A* est *B* soit vraie à un moment donné, et qu'à un autre moment *A* ne soit pas *B*. Dans ce dernier cas, c'est le mouvement qui sépare les deux propositions contradictoires.

Mais, en deuxième lieu, il faut à ce mouvement un sujet du mouvement et de la progression, par quoi on entend cela même qui se meut en progression et, par rapport à ce sujet, deux présuppositions sont à faire :

a) le système ne comporte dans toutes ses parties qu'*un seul* sujet ; car s'il y avait un sujet pour B, et un autre pour C, la séparation entre B et C serait totale, et il n'y aurait entre eux aucun lien. De même que c'est un seul et même sujet qui vit dans tous les membres d'un organisme, c'est un seul et même sujet qui anime toutes les parties du système, ce qui ne veut cependant pas dire que ces parties soient identiques. Mais

b) si cet unique sujet doit tout animer, il ne doit rester attaché nulle part, car ce serait alors un obstacle à la vie et au développement. Tout animer et n'être *rien*, du moins ne pas *être* ou ne pas avoir un *être* empêchant d'être autre chose : telle est la condition nécessaire.

Quel est ce sujet qui est dans tout et ne demeure nulle part ? Quel nom devons-nous lui donner ? (Disons en passant que cette question est identique à cette autre qu'on entend si souvent poser, à savoir : quel est le principe de la philosophie ? Or, le principe de la philosophie n'est pas ce qui n'est principe qu'au commencement, pour ensuite cesser de l'être, mais ce qui est principe partout et toujours, au commencement, au milieu et à la fin En outre, on a souvent entendu par principe une proposition majeure. Etant donné qu'on ne voyait dans la philosophie qu'un enchaînement de propositions découlant les unes des autres, on pensait qu'il devait y avoir dans cette chaîne un anneau supérieur, une première proposition d'où découle une deuxième, de celle-ci une troisième, et ainsi de suite. C'est ainsi que la proposition supérieure de Descartes était : *Cogito*,

ergo sum ; celle de Fichte : Je suis moi (Le moi est moi). Mais dans un système vivant, qui est une suite, non de propositions, mais de moments d'une progression ou d'un développement, il ne saurait être question d'une pareille proposition supérieure). Donc : quel est le principe du système ? Quel est ce sujet unique qui traverse tout, pénètre tout et ne reste nulle part ? Quel nom devons-nous lui donner ? Qu'en pouvons-nous dire ?

Voyons d'abord ce que signifie la question même : « qu'est-ce ? » Elle signifie : donner un nom à ce que telle chose *est*. Rien de plus facile. Dois-je dire : A *est* B ? Certes, mais il est également vrai qu'il *n'est pas* B. Mais j'exige une détermination précise de A, je veux que son concept soit strictement délimité, je veux qu'il soit *défini*. Lorsqu'on exige une définition, on veut savoir ce que le sujet est en définitive, et non uniquement *tel* qu'il puisse aussi être autre chose ou le contraire de ce qu'il est. Et tel est ici le cas. Je ne puis dire d'une façon ferme ni que A est B ni que A n'est pas B. Il est aussi bien B que non-B, il n'est ni B, ni non-B. Il n'est pas B au point de ne pas pouvoir être non-B, et il n'est pas non-B au point de ne pas pouvoir, le cas échéant, être B. Tel serait également le cas de toute autre détermination : avec C, avec D, etc. Que me reste-t-il à faire ? Dois-je énoncer toute la série, en disant : le sujet est A, B, C, D, et ainsi de suite ? Mais c'est déjà là toute la science, c'est le système même. Que dois-je donc faire ? Réponse : Je dois faire de l'indéfinissable même, de ce qui ne se laisse pas définir, la définition même du sujet. Que signifie définir ? Littéralement : enfermer dans des limites précises. On ne peut donc définir que ce que la nature a enfermé dans des limites précises. C'est pourquoi la définition d'une figure géométrique, dont l'essence consiste justement dans sa délimitation, est chose très simple. Ici le *Definiendum* est déjà un *Definitum* ; à vrai dire, je ne définis pas cette figure, parce qu'elle est déjà définie, et lorsque je dis que je donne une définition, celle d'une ellipse par exemple, cela signifie simplement que je deviens conscient de la définition de l'ellipse, définition qui y est pour ainsi dire incluse et impliquée. C'est pourquoi géométrie = science définissable. Mais il en est tout autrement du sujet de la philosophie. Il est indéfinissable. En effet, il n'est rien, il

n'est pas *quelque chose*, ce qui serait d'ailleurs déjà une définition négative ; mais il n'est pas rien non plus, car il est tout. Il n'est rien que lorsqu'il est à l'état isolé, immobile, en particulier ; il n'est B, C, D, etc., que pour autant que chacun de ces points fait partie du déroulement continu du mouvement. Il n'y a rien qu'il soit, et il n'y a rien qu'il ne soit pas. Il est en état de mouvement incessant, il ne se laisse enfermer dans aucune forme, il est l'incoercible, l'insaisissable, le vraiment infini. C'est à cette hauteur que doit s'élever celui qui veut se rendre maître de la science complètement libre, s'engendrant elle-même. Ici doit être abandonné tout ce qui est finitude, tout ce qui est simplement *étant*, la dernière dépendance ; ici il s'agit de *tout* abandonner, non seulement, comme on dit, femme et enfants, mais tout ce qui se borne à *être*, Dieu lui-même, car envisagé à ce point de vue, Dieu n'est, lui aussi, qu'un simple *étant*. Ici, où nous venons d'énoncer pour la première fois cette notion (Dieu), nous pouvons nous en servir comme du plus haut exemple pour la démonstration de ce que nous avons dit jusqu'ici. Nous avons dit en effet : il n'y a rien que le sujet absolu ne soit pas, et il n'y a rien qu'il soit. Plus précisément : le sujet absolu n'est pas non-Dieu, mais il n'est pas non plus Dieu, il est également ce que Dieu n'est pas. Il est pour autant au-dessus de Dieu, et puisqu'un des plus parfaits mystiques de jadis avait eu le courage de parler de super-divinité, nous prenons la liberté d'en faire autant, et nous le disons ici explicitement, afin d'éviter toute confusion entre l'Absolu, ce sujet absolu, et Dieu. Or, cette distinction est très importante. Donc, celui qui veut se placer au point initial de la philosophie vraiment libre doit abandonner Dieu lui-même. C'est le cas de dire : celui qui veut le garder le perdra, et celui qui y renoncera le retrouvera. Celui-là seul est parvenu à la racine de lui-même et a reconnu toute la profondeur de la vie, qui a tout abandonné et a été abandonné de tout, devant lequel tout a disparu et qui ne s'est trouvé face à face qu'avec l'Infini : pas énorme que Platon avait comparé à la mort. L'inscription que Dante a vu figurer à la porte de l'Enfer devrait figurer, avec un autre sens d'ailleurs, à l'entrée de la philosophie : « Laissez toute espérance, vous tous qui entrez ». Celui qui veut vraiment philo-

sopher doit renoncer à tout espoir, à tout désir, à tout regret, il ne doit rien vouloir, rien savoir, se sentir tout seul et pauvre, donner tout, pour tout gagner. C'est un pas difficile à faire, il est pénible de se séparer pour ainsi dire du dernier rivage. La preuve en est que bien peu ont été à même de faire ce pas. A quelle hauteur s'élève Spinoza, lorsqu'il enseigne que nous devons renoncer à toutes les choses particulières et finies pour nous élever vers l'Infini, et dans quelle profondeur il retombe lorsqu'il fait de cet Infini la Substance, c'est-à-dire quelque chose de mort et d'immobile et lorsqu'il définit cette substance comme étant l'Unité de l'Essence étendue et de l'Essence pensante : on dirait deux poids à l'aide desquels il attire cette Substance dans la sphère du Fini. C'est encore ce qui est arrivé de nos jours à Fichte, ce champion puissant de la liberté, auquel nous devons de pouvoir de nouveau philosopher librement, en partant du commencement, et qui ne voyait dans tout Etre, loin au-dessous de lui, qu'un obstacle à la libre activité. Mais alors que tout Etre extérieur et objectif avait disparu pour lui, au moment même où l'on pouvait s'attendre à le voir s'élever au-dessus de tout ce qui est, on le voit au contraire s'accrocher de nouveau à son propre moi. Ce n'est pas seulement des objets que doit se séparer celui qui veut s'élancer dans le libre éther, mais aussi de lui-même. On accorde à l'homme la possibilité de recommencer sa vie morale, par une grande décision, à n'importe quel moment du temps. Pourquoi ne pourrait-il pas en être de même en ce qui concerne la vie spirituelle ? Mais, justement, cela exige une nouvelle naissance, un vrai recommencement.

J'ai dit plus haut : c'est l'indéfinissable de ce sujet absolu qui doit être sa définition. Mais en y regardant de plus près, nous constatons que nous n'obtenons *ainsi* qu'une notion négative du sujet absolu et que nous courons ainsi le risque de tomber dans la négation en général, car même le mot *infini* n'exprime au fond que la négation du fini. Il en est de même des mots : indéfinissable, incoercible, insaisissable. De cette façon, nous savons seulement ce que ce sujet n'est pas, mais nous ignorons ce qu'il est. Mais au lieu de nous laisser décourager, nous cherchons par tous les moyens à en obtenir une notion positive.

Voyons d'abord comment nous nous exposons au danger de la négation dont nous venons de parler. Qu'avons-nous fait ? Nous avons dit d'une façon nette et catégorique que ce sujet absolu est l'Indéfinissable, l'Insaisissable, l'Infini. Mais en disant cela, nous nous sommes mis en contradiction avec notre propre principe, d'après lequel on ne peut rien dire de ce sujet absolu, sans que le contraire soit également possible. Ceci doit pouvoir s'appliquer également à la notion de l'Indéfinissable. Autrement dit, le sujet absolu ne doit pas être indéfinissable au point de ne pas pouvoir devenir fini, et il n'est pas insaisissable au point de ne pas pouvoir être appréhendé. En admettant cette possibilité, on obtient la notion positive. Pour pouvoir en effet s'enfermer dans une forme, il doit certes être en dehors de toute forme, mais ce n'est pas cela, ce n'est pas cet être-en-dehors-de-toute-forme, cet être insaisissable qui constitue son côté positif, mais c'est le fait qu'il peut s'enfermer dans une forme, se rendre saisissable, c'est-à-dire le fait qu'il est libre de s'enfermer ou de ne pas s'enfermer dans une forme. N'avons-nous pas dit d'ailleurs dès le début qu'il n'était pas dépourvu de toute forme et de toute figure, mais seulement qu'il ne reste attaché à aucune ? Nous avons donc admis explicitement qu'il peut revêtir une forme, car c'est seulement par le fait qu'il est susceptible de revêtir une forme pour ensuite s'en défaire victorieusement, qu'il se révèle comme l'Insaisissable, l'Infini. Mais il ne serait pas libre de secouer chaque forme, si, dès le début, il n'avait pas été libre de revêtir ou de ne pas revêtir une forme. Je dis : dès le début, car une fois qu'il a revêtu une forme, il n'est peut-être capable de recouvrer son éternelle liberté qu'après avoir passé par toutes les formes. Il n'en reste pas moins que primitivement, au début, il est libre de s'enfermer ou de ne pas s'enfermer dans une forme.

Je ne peux pourtant pas le définir : il est ce qui est libre de revêtir une forme ; car dans cette définition la liberté apparaîtrait comme une *propriété* qui suppose un sujet distinct et indépendant d'elle, alors que la liberté est l'*essence* même du sujet ou que celui-ci n'est pas autre chose que l'*éternelle liberté*.

Mais par celle-ci il faut entendre, non une simple indépendance par rapport à toute détermination extérieure, mais juste-

ment la liberté de s'enfermer dans une forme. Il s'agit bien de l'éternelle liberté, mais cette liberté n'est pas telle qu'elle n'aurait pas pu ne pas l'être, et notamment par le passage dans une autre forme, et ici nous voyons justement d'où vient cette duplicité de l'être et du non-être, cette *natura anceps* du sujet : de ce qu'il est lui-même la liberté pure et absolue. Car s'il était liberté de façon à ne pas pouvoir devenir également non-liberté, de façon à être obligé de rester liberté, la liberté même serait pour lui une limite, une nécessité et ne serait par conséquent pas une liberté réelle et absolue.

Nous voilà donc en possession du concept total et complet et qui ne saurait plus nous échapper. Tout ce que nous pourrions encore ajouter, ne serait plus que développements et explications. Au lieu de parler notamment d'éternelle liberté nous pouvons dire aussi : 1° il est pouvoir éternel et pur, non le pouvoir de quelque chose (et, par conséquent, limité), mais le pouvoir pour le pouvoir, le pouvoir sans objet et sans intention : c'est le pouvoir le plus élevé et, partout où nous le voyons, nous croyons apercevoir un rayon de cette liberté primitive ; 2° il est volonté, non volonté d'un être distinct d'elle, mais rien que volonté, volonté pure, non volonté de quelque chose, mais volonté en soi ; non pas volonté qui veut réellement ni volonté qui ne veut pas, qui repousse, mais volonté en tant qu'elle veut et ne veut pas, volonté en état de parfaite indifférence (indifférence qui, à son tour, comprend à la fois elle-même et la non-indifférence), et c'est cette indifférence ainsi comprise qui a été donnée comme étant la forme de l'Absolu proprement dit.

Montrer comment cette éternelle liberté commence par s'enfermer dans une forme, comment, après avoir tout pénétré et n'étant restée nulle part, elle finit par émerger dans l'éternelle liberté, force éternellement luttant, jamais vaincue, jamais maîtrisée, qui dévore chacune des formes dans lesquelles elle s'enferme, se régénérant par conséquent comme un Phénix et se transfigurant par la mort dans les flammes, — telle est la tâche de la suprême science.

Mais comment pouvons-nous prendre conscience de cette éternelle liberté ? Comment connaître ce mouvement ? Telle est la première question qui se pose.

C'est une vérité très ancienne que l'égal ne peut être reconnu que par l'égal[1]. Ce qui reconnaît doit être égal à ce qui est reconnu, et ce qui est reconnu à ce qui reconnaît. C'est ainsi que l'œil est égal à la lumière, d'après la vieille sentence que Gœthe a placée en préface à sa théorie de la lumière : « Si l'œil n'était pas solaire, — Comment pourrions-nous voir la lumière ? — Si la force de Dieu même ne résidait pas en nous, — Comment le divin pourrait-il nous ravir ? »

Ici, il s'agit surtout, non d'une connaissance historique de ce mouvement, mais d'une con-science, *conscientia*. Il en résulte qu'il doit y avoir en nous-mêmes quelque chose de semblable à cette éternelle liberté ou, plus précisément : cette éternelle liberté doit exister en nous, doit être en nous ce qui se reconnaît.

Comment cela est-il possible ? — Je demande : Le concept de l'éternelle liberté est-il donc si éloigné de notre savoir ? Qu'est-ce que l'éternelle liberté ? Ainsi que nous l'avons déjà vu, elle est : *a*) égale au pouvoir pur, éternel. Mais tout pouvoir est un *savoir,* bien que l'inverse ne soit pas vrai.

b) le pouvoir en action est le *vouloir* : avant qu'il passe à l'action, il est le vouloir en repos. Le vouloir, pour autant qu'il ne veut pas est indifférence. Or, qu'est-ce que tout vouloir ? C'est une attraction, c'est une transformation de soi en objet, c'est-à-dire un savoir, car le savoir est, lui aussi, une transformation de soi en objet, et si l'éternelle liberté, dans son état d'indifférence, est volonté au repos, elle est également savoir au repos = savoir qui ne sait pas (Je ne prétends d'ailleurs pas que vouloir et savoir soient la même chose, mais je veux dire seulement que tout vouloir suppose un savoir, que le vouloir ne peut être pensé en dehors du savoir).

c) les notions de pouvoir et de vouloir se trouvent réunies dans le mot allemand *mögen* (pouvoir et vouloir à la fois). Ich mag nicht = je ne peux ni ne veux. L'éternelle liberté est l'éternel *mögen,* non le *mögen* de quelque chose, mais le *mögen* en soi ou, comme on peut encore l'exprimer, l'éternelle magie : j'emploie ce mot, parce qu'il exprime bien la notion

1. Sextus Empiricus adv. gramm. Lib. I, ch. 13.

dont il s'agit ; c'est un mot étranger, mais puisque nous en avons besoin pour notre usage, nous pouvons le reprendre comme s'il était notre propriété. Que nous disions « éternel pouvoir » ou « éternelle magie », nous dirons la même chose. Mais ce mot se recommande surtout par le fait qu'il exprime en même temps le pouvoir de revêtir toutes les formes et de ne persister dans aucune. Mais il en est de même du savoir. Même le savoir au repos est infini en soi, pouvant se donner toutes les formes. Cette magie, tant qu'elle est inactive = savoir au repos. Lorsqu'elle devient active, s'enferme dans une forme, elle se charge de savoir, acquiert un savoir, passe d'une forme à une autre, marche de savoir en savoir, pour finalement se replonger dans la béatitude du non-savoir (qui est un non-savoir qui sait). C'est donc ce mouvement qui engendre la science (il va sans dire qu'il n'est pas question ici de science humaine). Primitivement, la science naît seulement lorsqu'un principe, sortant du primitif état de non-savoir, se charge de savoir et après avoir passé par toutes les formes, retourne au non-savoir primitif. Ce qu'est le commencement absolu ne peut pas se savoir ; en devenant savoir, il cesse d'être commencement et doit, de ce fait, avancer jusqu'à ce qu'il se retrouve comme commencement. Le commencement se retrouvant comme se sachant lui-même constitue la fin de tout savoir.

Mais la magie *primitive* comporte plus qu'un simple savoir ; elle implique aussi une production objective. Pour distinguer le savoir qui est en même temps production objective du savoir pur et simple, qui n'est qu'une répétition idéale du savoir primitif, on a été obligé de chercher dans la langue un terme spécial, et on a trouvé celui de *sagesse*. Sagesse est plus que savoir : elle est savoir *actif*, savoir en action et dans la vie et, pour autant, pratique. Aussi pouvons-nous désigner cette éternelle liberté sous le nom de *sagesse*, de sagesse par excellence, au sens élevé dans lequel ce mot est employé surtout chez les peuples orientaux et notamment dans l'Ancien Testament. Le mot hébraïque signifiant sagesse implique justement les notions de puissance, de domination, de force. C'est dans la seule sagesse que résident la force et la puissance, car c'est elle qui est dans tout et, pour cette raison même, au-dessus de tout. Mais la force ne réside

que dans l'unité, la division, au contraire, est faiblesse. Voici ce qu'un poème de l'Orient Ancien[1] demande au sujet de cette sagesse : « Où trouverait-on la sagesse et où est le refuge de la raison ? Personne ne sait où elle réside, on ne la trouve pas dans le pays des vivants. L'abîme dit : elle n'est pas en moi ; et la mer dit : elle n'est pas auprès de moi ». Le sens de ces paroles est : la sagesse ne réside dans rien de particulier. Elle n'habite pas le pays des vivants, car elle ne demeure en général nulle part, elle traverse tout, comme le vent, dont on entend bien le murmure, mais dont personne ne peut dire où il se trouve. Que tel est le sens, c'est ce qui ressort de la suite du discours : « Elle est cachée aux yeux de tous les hommes ; la damnation et la mort disent : nous avons de nos oreilles entendu sa rumeur », etc., c'est-à-dire elle a passé à côté de nous, nous n'avons entendu parler d'elle qu'*in transitu*, en passant. « Dieu lui-même ne connaît que le chemin qui y conduit » ; de par sa nature, elle n'a rien d'immobile, et même auprès de Dieu elle ne peut pas rester immobile. « Dieu ne connaît que le chemin qui y conduit, car il voit les limites de la terre », c'est-à-dire de toute vie humaine, et la sagesse n'est ni au commencement ni au milieu ni à la fin : elle est au commencement, au milieu et à la fin.

Donc, ici : sagesse = éternelle liberté.

Or, l'homme ne possède pas cette sagesse ; il n'est pas créateur objectif, mais imitateur idéal ; il n'est pas le remueur magique de toutes choses ; il est seulement le savoir des choses. Mais dans ce savoir il *cherche* l'éternelle liberté ou sagesse. Mais comment pourrait-il la chercher, *si elle-même ne se cherchait pas en lui ?* Car ce qui est reconnu doit être comme ce qui reconnaît. Or, comment l'éternelle liberté pourrait-elle *se chercher dans le savoir subjectif, si elle devait aussi se chercher objectivement ?* Car tout ce mouvement consiste à se chercher elle-même. Si elle se cherche dans le savoir subjectif, c'est uniquement parce qu'elle serait entravée dans sa recherche objective. Et tel est effectivement le cas.

Nous l'avons décrite comme ne persistant dans rien. Nous

1. Job, 28.

voyons certainement qu'elle ne persiste dans rien, qu'elle détruit toute forme, mais ce qu'elle met à la place de ce qu'elle a détruit, c'est toujours la même forme. Donc, pas de progrès, plutôt obstacle à la connaissance. C'est à contre-cœur qu'elle pousse chaque forme à l'auto-destruction (par exemple la plante jusqu'à la production de graines) espérant toujours voir surgir quelque chose de nouveau. D'où vient cet arrêt, cette stagnation ? C'est ce qu'il est difficile à expliquer, mais l'aspect du monde en témoigne. Le cours régulier des astres, le cycle se renouvelant sans cesse des phénomènes généraux en sont autant d'indices. Le soleil se couche, pour se lever de nouveau, il se lève pour se coucher ensuite. Les eaux se jettent dans la mer, pour en revenir en suivant un trajet inverse. Une génération arrive, une autre disparaît, tout travaille pour s'user et se détruire, et, malgré tout, rien de nouveau n'apparaît. Objectivement, la progression, la marche en avant est donc entravée. Seul le savoir présente encore un point ouvert, il est le seul où la sagesse peut encore se chercher et se trouver. C'est pourquoi il importe à l'homme de l'intégrer dans son intériorité. Certes, tout ce qu'il y avait d'efficient, d'objectivement productif a disparu de ce savoir, la magie s'est également évanouie. Ce qui était dans celle-ci, mouvement objectif, art et vie, n'existe plus chez l'homme qu'à l'état de savoir, mais ce savoir n'en reste pas moins, dans son essence, le même : c'est l'éternelle liberté qu'il ne possède plus qu'à l'état de savoir ; c'est la même magie qui crée tout, qui est maîtresse de tous les arts, mais qui, chez l'homme, se trouve désormais réduite au savoir, à la simple répétition idéelle du processus.

Comment pouvons-nous connaître ce sujet absolu, l'éternelle liberté ? Mais cette question en suppose une autre, plus générale : cette éternelle liberté peut-elle seulement être connue ? En effet :

1) Rien de plus contradictoire que de supposer que la liberté éternelle puisse être connue. Elle est sujet absolu = état originel ; comment pourrait-elle devenir objet ? Il est impossible qu'elle le devienne, *en tant que* sujet absolu, car comme tel elle n'a de

rapports objectifs avec rien : elle est l'état absolument originel, soustrait à toute emprise et, par conséquent, le transcendant proprement dit. Au lieu de l'appeler sujet absolu, on peut l'appeler savoir pur, et, comme tel, elle ne peut être ce qui est su. Ceci peut s'appliquer à tous les concepts auxquels nous avons comparé celui du sujet absolu ou de la vérité éternelle. Nous avons dit, par exemple, qu'elle est le pouvoir éternel, pur. Mais le pouvoir pur se soustrait à tout, il est sans aucun rapport objectif, il est intériorité absolue. On peut en dire autant du vouloir pur et du pouvoir-être pur (Mögen)[1].

Si donc cette éternelle liberté, en tant que sujet, n'a rien d'un objet, il s'agit de savoir si elle peut *devenir* objet. Or, ceci est tout à fait possible. Étant donné qu'elle est liberté *absolue*, c'est-à-dire liberté de ne pas être liberté (sujet), elle *peut* s'affirmer comme sujet. Nous pouvons certes la connaître alors *en tant* qu'objet, nous la voyons sous toutes ses formes, mais non *en tant* que vérité éternelle, non *en tant* que sujet, non telle qu'elle est *en soi*.

Il semble donc qu'elle ne puisse être connue d'aucune façon. En tant que sujet absolu, elle est au-dessus de toute connaissance, en tant qu'objet elle n'est pas dans son *en soi*. Il y a une seule possibilité de reconnaître le sujet *comme tel* : c'est lorsqu'il est reconstitué à partir de l'objet, en tant que sujet. Car alors il n'est plus *uniquement* sujet, et cependant il n'est pas objet au point de faire disparaître le sujet ; il est sujet en tant qu'objet, et objet en tant que sujet, sans être pour cela dédoublé ; il est ce qui connaît en même temps que le connu, et le connu en même temps que le connaissant. La liberté éternelle se connaît alors, comme elle a été connue.

Comme c'est seulement dans cette transformation de l'objet en sujet que réside pour la liberté éternelle la possibilité de se connaître elle-même, le sujet absolu ne se connaît pas : *a*) au *commencement*, car il est alors le savoir pur et simple (savoir au

1. *mögen* et *können*, deux verbes allemands qui, à une nuance près, ont la même signification. Nous avons marqué cette nuance, en traduisant *können* par *pouvoir*, et *mögen* (il n'y a pas de verbe français correspondant) par *pouvoir être*. N. d. T.

repos = savoir qui ne sait pas) ; *b*) pendant la phase de transition, alors qu'il se connaît autrement que comme étant liberté absolue. Et c'est seulement à la fin qu'il se connaît comme étant ce qu'il est vraiment.

Que la liberté éternelle prenne connaissance d'elle-même, tel est le but visé : qu'aurait-elle en effet à connaître, si ce n'est *elle-même*, car il n'y a rien *en dehors d'elle*. Elle *doit* donc être son sujet et son objet, mais les deux pôles doivent être séparés par le mouvement qui résulte de leur séparation même, car dès qu'ils se rencontrent, le mouvement cesse. On pense à ce propos à une aiguille aimantée : si deux pôles pouvaient se rencontrer, elle cesserait de vivre.

Tout le mouvement est donc un mouvement vers la connaissance de soi, l'impulsion à tout ce mouvement émane du Γνῶθι Σεαυτὸν, *connâis-toi toi-même*, commandement dont l'observance est *généralement* considérée comme sagesse. Reconnais ce que tu *es*, et *sois* tel que tu t'es reconnu, telle est la règle suprême de la sagesse.

C'est ainsi que la liberté éternelle à l'état d'indifférence est de la sagesse *au repos*, tandis qu'en état de mouvement elle est la sagesse qui se cherche, qui ne connait pas de repos, et finalement réalisée. Lors donc que tout le mouvement est fait de sagesse qui se cherche, tout le mouvement est une aspiration à la sagesse. Il est la philosophie objective.

On pourrait dire : ici (à la fin) la liberté éternelle est également reconnaissable en tant que sujet absolu. Oui, mais reconnaissable seulement *pour elle-même*. La liberté éternelle ne peut d'ailleurs, d'une façon générale, connaître qu'elle-même. Elle ne comporte, au reste, aucune autre connaissance que celle *du même par le même*. Il semble donc que pour l'homme il ne puisse y avoir connaissance de la liberté éternelle. Or, cette connaissance, nous l'exigeons, et nous la voulons directe. La seule possibilité de l'acquérir serait réalisée si cette connaissance de la liberté éternelle était *notre conscience* ou si, au contraire, *notre conscience n'était autre chose que la connaissance de la liberté éternelle par elle-même*. Ou, étant donné que cette connaissance de soi-même repose sur la transformation de l'objectif en subjectif, la connaissance en question ne serait

possible que si cette transformation s'opérait *en nous*, c'est-à-dire si nous étions nous-mêmes cette liberté éternelle, reconstituée en sujet à partir de l'objet.

Cette idée n'a rien qui doive nous effrayer, et cela pour plusieurs raisons. En premier lieu, c'est l'homme seul qui possède cette liberté abyssale, il est dans le temps, sans vivre dans le temps, il ne lui est pas permis d'être toujours un commencement, et il est en conséquence un commencement recommencé. En deuxième lieu, l'homme possède un obscur souvenir d'avoir été jadis le commencement, la puissance, le centre absolu de tout. Et il l'est doublement : *a*) pour autant qu'il est la même vérité éternelle que celle qui était au commencement, mais seulement renouvelée, auquel cas il serait le centre absolu en tant que ce commencement ; et il le serait encore *b*) en tant que ce commencement renouvelé.

Mais même en admettant que l'homme ne soit que la liberté revenue vers elle-même (et il l'est réellement, car intérieurement l'homme n'est pas autre chose qu'*ipséité, conscience* et toute conscience suppose le retour à soi-même), même en admettant, disons-nous, que l'homme ne soit que le commencement reconstitué, il *ne se sait pas comme tel.* Car s'il le savait, s'il savait qu'il est la liberté revenue à elle-même, il n'y aurait pas lieu de demander comment nous connaissons cette liberté éternelle ; nous la connaîtrions d'une façon *immédiate*, nous ne *serions* que cette connaissance que la liberté éternelle a d'elle-même. Mais étant donné que nous sommes cette connaissance de la liberté éternelle, sans le savoir, c'est par la science que nous pouvons et devons acquérir la connaissance de cette connaissance. Or, la science ne peut le faire autrement qu'en prenant pour point de départ la liberté éternelle et elle ne saurait le faire, sans la connaître. On se trouve donc ici en présence d'un cercle vicieux. Nous devons déjà posséder le résultat de la science, avant de pouvoir aborder la science. Nous sommes ici arrivés à un point où la difficulté qui n'était jusqu'ici qu'à peine perceptible devient manifeste. — Que reste-t-il à faire ? Devons-nous recourir à la divination ? Mais la divination est un savoir incomplet. Elle ne se rapporte, à vrai dire, qu'à l'avenir. Il est cependant vrai qu'avec le premier pas que nous

faisons dans la philosophie nous devinons déjà la fin et qu'il n'y a pas de science sans divination. Mais deviner la *fin* dès le commencement est une chose, et deviner le commencement lui-même en est une autre, et une chose contradictoire. Il en est de même de la *foi* ; j'honore la foi, mais croire dès le *principe,* et au principe même, est ridicule.

Ou bien devons-nous commencer par une *hypothèse* qui ne deviendrait certitude qu'à la fin ? Peut-être, mais cela ne suffit pas. En tout cas, c'est toujours le moi qui poserait la science et le principe. Mais dans la philosophie il s'agit de s'élever au-dessus de tout savoir n'émanant que de moi. Que faire alors ? Quel point de départ choisir ? Ici il importe de mettre en évidence ce qui empêche la plupart d'aborder seulement la philosophie : c'est l'opinion d'après laquelle il s'agirait d'une science démonstrative qui part de quelque chose de connu, pour arriver à un autre connu, puis à un autre, et ainsi de suite. Mais philosophie n'est pas science démonstrative, pour le dire en un mot : philosophie est *acte libre de l'esprit* ; son premier pas est caractérisé, non par un savoir, mais plutôt, disons le mot, par un non-savoir, par le renoncement à tout savoir fait pour l'homme. Aussi longtemps que l'homme veut encore savoir, ce sujet absolu devient pour lui un objet et, pour cette raison, l'homme ne pourra pas le connaître en soi. En disant : moi, en tant que moi, je ne peux pas savoir, je ne *veux* pas savoir, en me dépouillant de tout savoir, je fais de la place pour ce qui est le savoir, notamment pour le sujet absolu qui, comme nous l'avons montré, est le savoir même. Par cet acte, par lequel il consent à ne pas savoir, le moi pose justement le sujet absolu *en tant que* savoir. Et en le posant, j'en éprouve dans mon intérieur l'effet débordant. C'est ce qu'on pourrait aussi appeler un savoir, mais il importe aussitôt d'ajouter : c'est un savoir qui, par rapport à moi, est un non-savoir. Ce sujet absolu n'est là qu'aussi longtemps que je n'en fais pas un objet, c'est-à-dire que pour autant que je ne sais pas, que je me dépouille de savoir ; mais dès que ce non-savoir veut de nouveau s'ériger en savoir, le sujet absolu disparait, car il *ne peut pas* être objet.

On a voulu désigner cette situation tout à fait singulière par le terme *contemplation intellectuelle.* « Contemplation », parce

qu'on supposait qu'en contemplant ou plutôt (ce mot étant devenu trop usé) dans l'absorption le sujet se perd, devient extérieur à lui-même ; contemplation « intellectuelle », pour exprimer que le sujet se laisse absorber non par un objet sensible, réel, mais par ce qui ne saurait jamais devenir un objet. Mais étant donné que cette expression a besoin d'une explication, il vaut mieux la laisser de côté. On pourrait, pour définir la situation dont il s'agit, employer le mot *extase,* ce qui signifierait que notre moi est posé en dehors de lui, en dehors de son rôle, lequel consiste à être sujet. Or, il ne peut pas être sujet par rapport au sujet absolu, lequel ne peut se comporter comme objet. Il faut donc que le sujet quitte sa place, sorte de son rôle, devienne quasi-inexistant. C'est seulement dans cet abandon de soi-même qu'il peut avoir l'intuition du sujet absolu, comme c'est le cas dans l'*étonnement*, mot plus doux dont se sert le doux Platon, lorsqu'il dit : « l'étonnement, τὸ θαυμάζειν, est avant tout un aspect du philosophe », et il ajoute : « il n'y a pas d'autre commencement pour la philosophie que l'étonnement [1] ». Magnifique expression que vous devez graver profondément dans votre âme, étant donné surtout qu'il y a tant de gens bornés qui voudraient voir le débutant en philosophie s'enfoncer en lui-même, dans ce qu'ils appellent ses profondeurs les plus profondes, ce qui revient à dire : de plus en plus dans ce qu'il a de borné. Ce dont l'homme a besoin, ce n'est pas de s'absorber en lui-même, mais de sortir de lui-même, de se poser hors de lui-même. C'est à cause de cette absorption en lui-même, que l'homme a passé à côté de ce qu'il devait être. Il était en effet la liberté éternelle, mais cette liberté s'est perdue, elle s'est cherchée à travers toute la nature ; il était cette liberté qui s'était retrouvée, et il aurait dû le rester ; mais à force de se contempler en elle, de l'approfondir, de l'attirer vers lui, bref à force de vouloir être sujet, il l'est devenu en effet, mais la liberté éternelle devient pour lui un simple objet. Comment doit-il s'y prendre pour redevenir ce qu'il était : la sagesse, l'éternelle vérité se connaissant elle-même, si ce n'est en changeant de place, en se posant hors de lui ?

1. Théétète, p. 76.

Je ferai remarquer à ce propos que le mot Ἔκστασις peut être pris dans deux sens : le meilleur et le pire. Tout éloignement d'une place donnée, toute dépossession de soi est extase. Il s'agit seulement de savoir si la place dont quelque chose ou quelqu'un s'éloigne est la place qui lui convenait, ou non. Dans ce dernier cas, il s'agit d'une extase salutaire qui conduit à la connaissance, dans le premier, d'une extase qui égare.

Comment l'homme peut-il être amené à l'extase ? Autrement dit : comment peut-il être amené à la connaissance ? Je le montrerai ici d'une façon générale (sans m'attarder à décrire toute la genèse du processus).

Lorsque l'homme fait de la liberté originelle un objet, cherche à la connaître à fond, il en résulte nécessairement la contradiction suivante : il veut connaître et éprouver la liberté éternelle en tant que liberté, mais dès qu'il en fait un objet, elle devient entre ses mains une non-liberté, et cependant il la cherche et la veut en tant que liberté. Il veut s'en rendre conscient comme d'une liberté, mais c'est justement en l'attirant à lui qu'il la fait disparaître. Il devient la proie d'une agitation intérieure, il est pris dans un mouvement pour ainsi dire rotatoire, qui fait qu'il court sans cesse après la liberté, laquelle le fuit. Cette agitation intérieure engendre un état de doute déchirant, d'éternelle inquiétude. Non seulement la liberté cesse d'être liberté, mais celui-là même qui veut la connaître se trouve dans un état d'extrême non-liberté, de tension constante à l'égard de la liberté qu'il cherche éternellement, mais qui ne cesse de lui échapper. Cette tension (absence de tension = liberté) finit par atteindre son point culminant, une ἀκμή, qui doit avoir pour effet une détente grâce à laquelle ce qui, dans l'homme, cherchait à connaître la liberté éternelle *en elle-même* se trouve rejeté, déplacé vers la périphérie, condamné au *non-savoir*. Alors seulement l'homme commence à se sentir de nouveau à l'aise. Mais cette crise n'est en effet que le *commencement*, la condition du processus proprement dit, qu'il s'agit maintenant de décrire.

La situation engendrée par la crise se présente sous deux aspects : d'une part, il y a notre conscience à l'état de non-savoir absolu, et il y a d'autre part le sujet absolu qui surgit dans la conscience et s'annonce comme étant ce que l'autre

ignore. Il s'agit là de deux aspects distincts, mais non séparés. Ils sortent seulement de la *fausse unité* où ils étaient engagés, pour contracter une unité vraie, juste et libre. Mais du fait même qu'ils ont été détachés de la même unité, ils se comportent constamment, l'un à l'égard de l'autre, comme des organes sympathisants, ce qui fait que tout changement survenant dans l'un se reflète dans l'autre. Or, un changement est nécessaire, car le sujet absolu ne pouvant demeurer enfermé dans les étroites limites de l'intériorité absolue, se met aussitôt en mouvement. Ce mouvement, comme tout autre, se compose de trois grands moments : le *premier* est celui où le sujet absolu se trouve dans l'intériorité absolue = A. A cela correspond, dans le savoir, le moment où il est extériorité absolue, c'est-à-dire non-savoir = B. Or, le sujet absolu, ne pouvant s'éterniser dans cet en-soi absolu, passe à l'extériorité : A devient objet = B. Tel est le *deuxième* moment : A devient B. Dans le premier moment, il ne restait au savoir qu'à être le non-savoir absolu ; dans le deuxième, celui de A = B, le non-savoir devient savoir = A ; le savoir qui avait été posé comme non-savoir absolu, comme B, comme extériorité, s'intériorise de nouveau, redevient savoir = A. Le passage de l'état de sujet à celui d'objet se reflète par le passage de l'état d'objet à celui de sujet. C'est pourquoi on emploie le terme *réflexion*. Le sujet absolu se présente par rapport à la conscience dans une situation renversée, comme celle des objets se reflétant dans l'eau. Le sujet absolu ne laisse subsister que le non-savoir absolu. Mais lorsque A devient B, B devient, pour autant, A, c'est-à-dire savoir.

Mais le sujet absolu ne s'éternise pas dans la phase d'extériorisation. Dans une *troisième* phase il redevient, de A, B ; il se dresse de nouveau dans le sujet, mais il s'agit cette fois d'un A, reconstitué à partir de B. Ceci entraîne un changement dans ses rapports avec le savoir ; la reconstitution du sujet absolu doit avoir pour conséquence la transformation du savoir en non-savoir ; B, devenu A, doit redevenir B, c'est-à-dire *non-savoir*, mais, provenant du savoir, il n'est plus non-savoir absolu, mais un non-savoir qui sait ; un non-savoir, non plus extérieur, comme au commencement, mais intérieur ; il a de nouveau *intériorisé* la liberté éternelle dont il avait été éliminé, il s'est

souvenu[1] de la liberté éternelle, il la connaît maintenant, et d'une façon directe, dans ce qu'elle a de plus intérieur. D'où la vieille théorie, d'après laquelle toute philosophie ne serait que souvenir. (Pour revenir à soi, en tant qu'intériorité originelle de la liberté éternelle, car c'est dans cette intériorité qu'elle a sa source, le sujet absolu devait commencer par se poser hors de soi.)

On peut représenter ces rapports entre le savoir et le sujet absolu à l'aide de deux lignes :

$$A \overset{B}{\text{————————————}} B = A$$
$$B \overset{A}{\text{————————————}} A = B.$$

Dans l'une de ces deux lignes c'est le sujet absolu (A) qui est le commencement, dans l'autre le savoir dans le non-savoir = B. Elles sont corrélatives. En un point de son mouvement, le sujet absolu devient objet (B); mais au même moment le B de la ligne supérieure se réfléchit dans l'inférieur en tant que A, ce qui signifie que le non-savoir devient savoir (A). Mais à un troisième moment le sujet absolu de la ligne supérieure (A) qui, pendant le deuxième moment, était devenu objet (B), se trouve ramené au sujet, autrement dit : B redevient A, et au même moment le B = A de la ligne supérieure se réfléchit de nouveau dans l'inférieure, et l'on a A = B, ou union du savoir et du non-savoir.

Tout cela soit dit d'une façon générale, pour tracer les grandes lignes d'une théorie de la philosophie proprement dite. Nous allons seulement ajouter quelques éclaircissements et corollaires.

Le processus repose sur une *séparation* entre le sujet absolu et notre savoir, ce qui n'empêche pas l'existence de rapports constants entre eux, rapports qui font qu'à chaque mouvement du sujet absolu correspond également un changement d'attitude du savoir. Etant donnée cette manière de voir, la question de savoir comment je m'assure de la *réalité de ce savoir* ne se pose

1. *sich erinnern*, mot allemand que nous traduisons, comme d'usage, par *se souvenir*, mais qui comporte une signification d'*intériorité* (inner, innerlich, Innerlichkeit, sich er-innern).

plus. C'est en effet dans cet abandon de moi-même, dans cette extase où je me reconnais, moi en tant que moi, comme étant un non-savoir complet, que le sujet absolu devient pour moi, d'une façon directe et immédiate, la plus haute réalité. C'est pour mon non-savoir (par l'extase) que je pose le sujet absolu. Il n'est pas pour moi un *objet* que je connaisse en le sachant, mais le sujet absolu que je connais sans le savoir et que je pose justement par mon non-savoir. Ce rapport entre mon savoir et le sujet absolu, rapport à la faveur duquel le sujet absolu contient autant de réalité que mon savoir de non-réalité, n'est possible que parce qu'originellement sujet absolu et savoir n'en formaient qu'un, parce qu'originellement la liberté éternelle existe *dans* notre conscience, *est* notre conscience et que c'est même notre conscience qui est le seul endroit où elle puisse se retrouver, faire retour à elle-même. Ce qui est vrai de cette première manière de poser le sujet absolu, à savoir que le sujet absolu me pose sans savoir et qu'inversement je pose, moi, le sujet absolu également sans savoir, est vrai aussi de chaque savoir *particulier* faisant partie de ce processus. En effet : *a*) le savoir est en état de changement incessant, il est toujours *autre*, *sans cesser d'être le même* ; *b*) ce n'est pas mon savoir qui change, mais il *est changé* ; la forme qu'il revêt chaque fois n'est que le reflet (l'*inverse*, donc réflexion !) de celle de la liberté éternelle ; *c*) j'ai l'aperception *directe* de cette forme par le reflet qu'elle produit en moi, c'est-à-dire par le changement qui survient dans mon savoir ; *d*) il en résulte que tout savoir s'épanouit intérieurement. Nous ne sommes pas seulement des spectateurs oisifs, mais nous sommes entraînés dans des changements ininterrompus, jusqu'à ce que nous soyons parvenus à la connaissance complète. Il s'agit d'un processus profond, qui imprime à notre intériorité le tracé de son mouvement. Et il doit en être ainsi. Rien ne doit rester extérieur à l'homme. La lumière de la science ne peut parvenir jusqu'à nous qu'à la suite d'une séparation et d'une libération intérieures.

La philosophie ne se compose pas de propositions pures et toutes faites ; ce n'est que peu à peu qu'on arrive à établir le

concept complet. Je reprends donc une fois de plus le processus que je viens de décrire, ainsi que la crise dont j'ai parlé et à la suite de laquelle il se produit une séparation entre le sujet absolu et la conscience. Originellement, en effet, la conscience humaine est l'intérieur, le fond, la base, le support ou le sujet de la liberté éternelle faisant retour à elle-même, mais il est l'intérieur calme, non-sachant, inactif, ne se manifestant pas. Le retour à elle-même de la liberté éternelle repose sur sa re-transformation d'objet en sujet, de B en A. B est donc le fond, la base, le support de cet A. Or, B est une forme ou figure individuelle, celle de l'homme. C'est donc l'homme ou la conscience humaine qui est le calme asile intérieur de la liberté éternelle, revenue à elle-même. C'est la conscience individuelle humaine qui est la base de la conscience absolue, générale. Mais les choses n'en restent pas là, car la liberté éternelle se connaîtrait bien elle-même, alors que l'homme ne la connaîtrait pas. Il faut donc, et c'est ce qui arrive, que l'homme attire à soi cette liberté éternelle, qu'il est (dont il est le sujet), qu'il la veuille *pour lui*. Le principe particulier, la conscience humaine *individuelle* est la base de la conscience absolue et universelle, donc l'homme voudrait bien posséder cette conscience universelle comme *sa* conscience individuelle. Mais par cela même il supprime la conscience universelle, car celle-ci reposait justement sur le fait que le B qui était *en* A était l'intériorité calme, cachée, imperceptible de A. En voulant amener cet A à la claire conscience, l'homme le détruit. Il y a là une contradiction résultant de ce que l'homme détruit par son *vouloir* même ce qu'il veut. Cette contradiction provoque une agitation intérieure, celui qui cherche voyant s'éloigner de lui, dans une fuite éperdue, ce qu'il cherche. Cette situation finit par aboutir à la crise où l'unité (que nous avons exprimée par la transformation de B en A), où la conscience de la liberté éternelle (= conscience originelle) subit un déchirement. Par la crise, nous nous trouvons ramenés au commencement, A est de nouveau sujet pur, absolu, tellement sujet qu'il ne se sait pas lui-même ; tout ce qui subsiste de nouveau, comme une ruine restée après le processus antécédent, c'est le B extériorisé et amené au non-savoir. Grâce à cette extériorisation, le B est devenu libre ; c'est

le premier moment de sa réflexion sur lui-même, il jouit pour la première fois de la liberté et de la félicité que procure le non-savoir. Il est désormais, pour nous servir d'un terme positif, ce qu'on appelle la *pensée libre*. Penser, c'est renoncer au savoir : le savoir est lié, la pensée est entièrement libre, toute pensée est le résultat d'une détente, d'un affranchissement, d'une crise.

Les éléments désormais séparés ne représentent que la conscience originelle dans un état de séparation d'avec elle-même, la conscience originelle déchirée, mais qui cherche à se reconstituer à partir des germes, des potentialités qui subsistent. Cette conscience originelle, dans sa potentialité, dans sa possibilité de simple reconstitution, n'est autre que la *raison* ; ou, plus exactement : la conscience originelle qui cherche à se reconstituer au sein de cette séparation et que nous ressentons comme une incitation, comme un avertissement, comme une aspiration, est la *raison*. De là ressort la nature purement potentielle, purement passive de la raison, mais aussi que la raison ne peut pas être le principe actif de la science.

Etant donné qu'aussi bien la pensée libre, la pensée du non-savoir, que le sujet absolu proviennent du déchirement de la conscience originelle, ce dernier ne peut être posé que comme tel, comme étant en corrélation avec mon savoir sans objet, avec mon savoir qui est non-savoir ; et, pour autant que ma pensée est libre, qu'elle est une pensée qui ne sait pas, je puis dire : *il* (*le sujet absolu*) *est posé par ma pensée libre,* il est ma pensée, non au même titre qu'une chimère qui est également ma pensée, mais parce qu'il ne formait originellement qu'une seule et même chose avec ce qui est actuellement pensé. C'est pourquoi c'est la pensée qui le dégage de la conscience originelle qui était également *ma* conscience. Je puis dire : il est mon concept, non l'*objet* de mon concept, mais le concept lui-même ; et cela signifie également qu'il n'est pas, comme on le dit généralement, concept *pur et simple,* rien que concept, mais qu'il est la liberté éternelle même, dont je dis qu'il est mon concept conçu (*Begriff*), uniquement parce qu'il était *originellement* compris (*begriffen*) dans la conscience originelle qui était également ma conscience ; car tout concept n'est qu'un produit dégagé de ma conscience, une émanation de celle-ci, et on l'ap-

pelle justement concept (*Begriff*), parce qu'il y avait été compris, conçu (*begriffen*). Il ne faut pas non plus se représenter les choses comme une succession, la pensée s'affirmant d'abord et posant le sujet absolu ensuite, mais l'un et l'autre, la pensée et le sujet absolu résultant du même acte, de la même décision ; ils s'engendrent réciproquement et se dégagent en même temps de l'unité primitive. La pensée libre, se défendant contre tout savoir, se trouve en présence du sujet absolu. C'est là un grand moment, puisqu'il est marqué par la naissance de la philosophie.

Mais l'unité primitive cherche constamment à se reconstituer. Car la séparation dont il s'agit est un état produit par la violence, et le rapport entre les deux opposés est tel que le sujet absolu, A, cherche à se reconstituer en B = A, c'est-à-dire en ce qui se sait, en ce qui a un savoir de lui-même. Il ne peut persister dans cette abstraction, car il a perdu son intérieur, son contenu ; il est le savoir pur lui-même, mais un savoir qui ne sait pas, il est l'essence vide de la conscience, à la recherche d'un contenu. Mais son contenu est justement constitué par B. A veut se *souvenir* de son savoir, c'est-à-dire que B, qui était son *sujet*, son *savoir* veut s'intérioriser de nouveau. Or, A, ce sujet absolu, n'est maintenu dans son état d'abstraction que par B, par la force de ce qui ne sait pas, de ce qui est vide de tout savoir. Etant donné sa nature, il n'est pour ainsi dire jamais stationnaire, il est *natura anceps*, il est liberté. Mais une liberté qui l'est et qui ne l'est pas et qui, par conséquent, doit se décider d'urgence. Je puis donc dire qu'il est mon concept, mais un concept qui est plus fort que moi, un concept vivant, plein de mouvement, un concept qui est le mouvement même. Par contre, le savoir qui est non-savoir se comporte à son égard en freinant, en retardant le mouvement. En effet, en raison même de la force qu'il subit de la part de ce savoir qui ne sait pas, qui le maintient dans l'état d'abstraction dont nous venons de parler, il ne peut se livrer au moindre mouvement sans l'autorisation pour ainsi dire de ce savoir qui ne veut renoncer à sa liberté de non-savoir, et c'est ainsi que mon savoir devient le témoin libre, calme du mouvement qu'il accompagne pas à pas. Je n'ai donc plus à me demander *comment je connais ce mouvement*, car le mouvement et ma connaissance de ce mouve-

ment, chaque moment du mouvement et la connaissance que j'en ai sont à chaque instant indissolublement unis ; et cette connaissance freinante, retardante, réfléchissante constitue justement la connaissance propre au philosophe, ce qui, dans le processus en question, lui appartient en propre. En effet, le mouvement lui-même est tout à fait indépendant de lui et, *ce qui est très important*, ce n'est pas lui qui est en mouvement dans sa connaissance et crée ainsi la connaissance (une connaissance ainsi créée est subjective, une simple connaissance conceptuelle, dépourvue de réalité), mais, au contraire, *sa* connaissance est ce qui est immobile en soi ; elle n'est pas un non-savoir, mais elle se pose contre le savoir, s'oppose au mouvement, le freine, l'oblige à chaque moment à stopper, à s'attarder, afin de n'en sauter aucun. C'est dans ce pouvoir de retardement que réside la vraie force du philosophe ; seul possède la maîtrise dans cet art celui qui se comporte d'une façon réfléchie, qui est toujours à même de freiner le mouvement, de l'obliger à s'attarder, qui ne permet au mouvement de faire un seul pas qui ne soit pas nécessaire, aucun pas qui soit plus petit ou plus grand qu'il n'est nécessaire. C'est *en cela* que consiste l'art philosophique ; le vrai artiste se reconnaît d'ailleurs plutôt à sa force retardante et freinante qu'à sa force de production, d'animation, d'accélération.

On peut dire que le philosophe, ou le savoir que nous avons reconnu comme lui appartenant en propre, se trouve en discussion constante avec l'impulsion motrice qui le pousse sans cesse vers le savoir ; il doit lui rendre difficile chaque pas, lui livrer une lutte pour chaque pas. Il s'agit là d'un entretien intérieur et permanent entre deux principes, dont l'un est le savoir lui-même, le savoir dans son essence, mais le savoir qui ne sait pas, et l'autre le savoir qui sait, mais qui n'est pas le *savoir même* ; l'un qui veut se souvenir, et l'autre qui l'aide à se souvenir. Cet entretien intérieur, en s'extériorisant, devient une simple dialectique, une copie, une forme pure et simple, une vide apparence et une ombre. Cette situation a été réalisée dans sa personne par celui qu'on peut qualifier, sans tomber dans le langage hyperbolique dont on se sert volontiers à ce propos, d'homme vraiment divin, dont il suffirait de comprendre

la grandeur et la beauté morales pour trouver le chemin de la philosophie : nous avons nommé Socrate qui est incontestablement le foyer lumineux, plus que cela : le phénomène le plus lumineux de toute l'antiquité à laquelle la Providence a voulu montrer ce dont la nature, dans son excellence originelle, est capable ; Socrate qui, en disant qu'il sait seulement qu'il ne sait rien, a voulu définir son attitude à l'égard de cette vraie source du savoir qu'il cherchait partout et qu'il s'efforçait de faire surgir partout où il pouvait. Il disait lui-même qu'il n'accouchait plus (c'est en effet un travail qui n'est pas fait pour la force morte qu'est le savoir qui ne sait pas : c'est celui d'une force libre) mais, se comparant à sa mère qui était sage-femme, il prétendait qu'il aidait seulement à l'accouchement des idées, qu'il guidait le travail d'enfantement. De même qu'une sage-femme compétente se garde bien de précipiter l'accouchement et s'emploie plutôt à encourager la femme en couches à supporter avec patience les douleurs d'enfantement jusqu'à l'heure de la délivrance, de même il voulait se comporter, non en accélérant le mouvement, mais en le dirigeant, en lui opposant une résistance susceptible de le retarder jusqu'au moment décisif.

Pour ajouter encore quelques mots à la description de ce mouvement, nous dirons qu'en raison de la reconstitution de l'unité primitive $B = A$, le B ne peut plus se comporter comme ce qui ne sait pas (puisqu'il n'est plus simplement sujet) et, en même temps, il ne peut plus se comporter comme ce qui sait (puisqu'il n'a plus d'objet). Il n'y a donc plus place pour B, et comme il est impossible de l'annihiler, il ne lui reste qu'à s'absorber dans $B = A$, c'est-à-dire qu'à se reconnaître lui-même comme étant le B transformé en A et à intérioriser en lui A ou, en d'autres termes, à s'en souvenir (*innerlich* oder *erinnerlich* zu machen). Il redevient ainsi ce qu'il était avant, la calme intériorité de l'éternelle liberté (car il n'a plus besoin d'attirer la liberté à lui), mais devient en même temps ce qui a connaissance de cette liberté, car il rapporte justement du mouvement le savoir total et complet et qu'il a vu l'éternelle liberté dans tous ses moments. Et il est, d'autre part, ce qui se connaît, parce qu'il a appris à se connaître dans toutes ses profondeurs. Mais c'est justement ce qu'il s'agissait d'obtenir,

à savoir qu'il se connaisse comme l'intériorité de l'éternelle liberté, alors qu'il était précédemment l'intériorité de l'éternelle liberté, mais qui ne se connaissait pas.

Le but à atteindre est donc celui de la connaissance *directe* de l'éternelle liberté. Mais pour que ce but soit atteint, il faut que, comme lors du premier mouvement, les deux pôles soient séparés.

Pour fonder la philosophie comme science, il faut que soit démontrée sa *nécessité*. Mais c'est, au fond, ce que nous avons fait jusqu'à présent. La nécessité de la philosophie résulte de cette inévitable lutte intérieure dont nous avons parlé plus haut. Je dis « lutte inévitable », car la conscience humaine ne peut se contenter de rester la calme intériorité, le simple support de l'éternel mouvement, du mouvement de l'éternelle liberté même. Sans y être contraint à proprement parler, l'homme n'en obéit pas moins à une nécessité inéluctable, en attirant à lui l'éternelle liberté, en la voulant pour lui, afin de la soumettre à son autorité. C'est une erreur de penser que tout cela ne s'est produit qu'à l'origine, qu'au commencement des choses. Toute conscience humaine individuelle représente ce retour à elle-même de l'éternelle liberté. Et dans chaque conscience cette attraction dont nous parlons se renouvelle.

Mais alors, pourrait-on nous demander, chaque homme se trouverait ainsi engagé, de par sa nature, dans ce mouvement tourbillonnant intérieur ? Et, s'il n'en était pas ainsi, devrions-nous admettre que la plupart des hommes vivent dans un état de vague irréflexion ? A quoi nous répondrons que si la tension qui accompagne l'activité intérieure, n'apparaît pas comme telle, nous n'en voyons pas moins son résultat qui consiste justement dans l'irréflexion ; et si la tension en question n'apparaît pas manifestement, c'est uniquement parce que la plupart n'ont pas atteint ce point de l'activité intérieure, que, s'étant dispersés de bonne heure, ils se sont détachés de leur intériorité et se sont laissé plonger dans un état d'engourdissement bienfaisant. C'est la raison pour laquelle la lutte intérieure ne fait pas éruption chez la plupart ou, du moins, n'atteint pas le degré de tension qui rend une décision nécessaire. Que la raison et le prétexte de cette lutte intérieure résident dans la nature humaine elle-

même, c'est ce qui ressort du fait qu'il y avait eu à chaque époque des hommes sans culture ni instruction, en proie à cette lutte intérieure qui s'était déclarée spontanément et qui, malgré les attaques des savants professionnels, s'étaient mis à philosopher pour leur propre compte et avaient traversé une crise plus ou moins heureuse. Mais lorsque la lutte intérieure éclate d'emblée, sans aboutir, à la faveur de la crise et de la séparation, au savoir réfléchi, il en résulte nécessairement ce que nous appelons *erreurs*, toute erreur étant le produit de forces spirituelles se combattant dans une lutte sauvage.

L'erreur n'est pas quelque chose d'indifférent, un simple manque ou défaut : elle résulte d'une perversion de la connaissance (elle fait partie de la catégorie du mal, du morbide). Si toute erreur était simplement fausse, c'est-à-dire dépourvue de vérité, elle serait sans danger. Font partie de cette catégorie certaines affirmations auxquelles on ferait trop d'honneur en les qualifiant d'erreurs. C'est que l'erreur a, elle aussi, quelque chose d'honorable, elle contient toujours une part de vérité, une vérité déformée, pervertie, et ce sont ces traits déformés, défigurés de la vérité primitive qu'on retrouve ou dont on sent vaguement la présence même dans l'erreur qui rendent l'erreur si épouvantablement dangereuse. La force la plus douce, celle qui préside à la formation d'êtres organiques, produit des monstres, lorsqu'elle est entravée dans son action ; et ces monstres nous épouvantent, non à cause de leur manque de ressemblance, mais, au contraire, à cause de leur ressemblance avec la formation normale, à cause de la forme humaine qu'ils gardent malgré tout.

On pourrait dire : l'erreur est un produit du *vouloir* savoir et il suffit de ne pas vouloir savoir, pour ne pas commettre d'erreurs. C'est là un remède domestique dont la plupart se contentent. Mais vouloir savoir ne dépend pas de l'homme ; il veut savoir, avant de savoir qu'il le veut, car chaque conscience individuelle naît d'une attraction qui l'incite à faire de ce qu'il est son objet. L'homme se trouve donc naturellement dans un savoir, dans le savoir où il se place, lorsqu'à l'aurore de l'éternelle liberté qu'il devrait être, il se pose en sujet qui sait. Mais comme le savoir est né du fait qu'il a fait de l'éternelle

liberté un objet, en la changeant pour ainsi dire de place, il en résulte un savoir déformé et son savoir doit se composer d'un mélange de vrai et de faux. C'est dans ce savoir mélangé, impur que nous vivons actuellement, et c'est pourquoi il peut être appelé « naturel ». Les hommes qui, sans s'être purifiés au préalable, abordent la philosophie couverte de l'impureté de ce savoir, doivent tomber dans une confusion encore plus grande que celle dans laquelle ils se trouvaient auparavant. Il va sans dire qu'ils doivent tendre tous leurs efforts à affirmer, à faire prévaloir ce savoir déformé, à le défendre comme leur vie ; et avec raison, car leur vie tient dans ce savoir. Aussi proclament-ils ce qu'ils trouvent dans ce savoir comme étant des vérités éternelles, comme ayant une valeur universelle. Telle, par exemple, cette vérité : « le naturel est en dehors du surnaturel ». Certes, il en est ainsi actuellement, et nous ressentons douloureusement cette séparation, et c'est pourquoi nous voulons être délivrés de cette douleur par un savoir supérieur. Mais comme les auteurs et les partisans de vérités pareilles sont tout entiers plongés dans le présent et dans l'immobile, ils ne voient pas qu'il y a eu un point où le naturel était dans le surnaturel (l'éternelle liberté, source de tout, est au-dessus de toute nature) et qu'il y a un point où il s'y trouve de nouveau, comme il doit ou devrait se retrouver dans l'homme. Cette admirable association de liberté et de nécessité dans l'homme ne leur dit rien : elles sont infiniment éloignées et infiniment proches l'une de l'autre ; la liberté aliénée d'elle-même est nature, la nature retournée à elle-même est liberté. L'homme n'est tombé dans l'erreur que pour avoir séparé chez lui le naturel du surnaturel. Ceux qui combattent pour le maintien de ce dualisme combattent en réalité pour défendre cette *faute* de l'homme et veulent rejeter sur la nature, sur l'objet même ce qui n'est que la faute de l'homme.

Nous préférons d'ailleurs à ces efforts d'aboutir à la science à l'aide de ce savoir trouble et mélangé la théorie, peu consolante il est vrai, d'après laquelle le savoir, en général, ne nous serait pas accessible ; les partisans de cette théorie voient bien qu'avec *ce* savoir on n'aboutit à rien, mais ils ne veulent pas y renoncer, afin de pas avoir à subir la crise. Kant appelle sa philosophie

critique, et elle mériterait vraiment ce nom, si elle pouvait aboutir à la crise. Mais elle n'est que le commencement de la crise proprement dite, car lorsque Kant dit, par exemple, que nous sommes incapables, étant données les formes de notre entendement fini, de connaître le supra-sensible, le divin, il a raison et ne dit au fond que ce qui va de soi. Mais il suppose que le supra-sensible et le divin devraient être connus à l'aide de ces formes si l'un et l'autre étaient vraiment connaissables.

L'homme doit donc mourir à ce savoir naturel. Dans la philosophie l'homme n'est pas celui qui sait, mais il est la pensée libre qui s'oppose à ce qui est à proprement parler la source génératrice du savoir, qui, par ses incessantes contradictions, freine le mouvement, réfléchit, et cela pour son plus grand profit. Mais cette source génératrice de savoir peut tout, car c'est l'esprit qui traverse tout, l'éternelle magie, la sagesse qui est la maîtresse de tous les arts. En elle, comme s'exprime un livre oriental, règne l'esprit qui est intelligent, un et divers à la fois (c'est là une détermination très importante), qui circule à travers tous les esprits, quelque sages, subtils et lucides qu'ils soient, donc aussi l'esprit suprême ; car la divinité, bien qu'étant la lucidité, la clarté mêmes, n'est pas plus lucide et claire qu'elle, car, selon le texte grec, Πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων — elle est plus rapide et plus mobile que tout ce qui est mobile, et cela s'accorde avec ce que j'avais dit plus haut : elle est le mouvement même et, de ce fait, plus mobile que tout mouvement particulier ; elle est une et unique, et cependant elle peut et elle fait tout, elle reste ce qu'elle est, tout en renouvelant tout, c'est-à-dire tout en créant toujours du nouveau, tout en faisant toujours du nouveau avec du nouveau ; c'est cet « être-toujours-un-et-cependant-toujours-autre » qui est la caractéristique fondamentale du savoir ; savoir, ce n'est pas demeurer dans ce qui reste toujours un, qui ne sort jamais de lui-même, ni dans ce qui reste toujours divisé, sans lien et sans cohésion, le savoir est cohérence, il est à la fois un et multiple, toujours autre, tout en restant le même.

Cette sagesse n'est pas étrangère à l'homme, car elle est l'émanation de la conscience originelle, qui fut jadis sa conscience.

L'homme était la calme intériorité de l'éternelle liberté revenue à elle-même et qui, justement par ce retour à elle-même, était la sagesse réalisée. Tant que ce retour-à-soi-même n'était pas troublé, la liberté, s'étant retrouvée dans l'homme, était devenue la liberté ayant le savoir d'elle-même et, avec lui, la maîtrise d'elle-même ; et même la liberté qui, aujourd'hui, n'a plus la maîtrise d'elle-même et que nous voyons dans la nature, était devenue réfléchie ; et l'éternelle liberté se sachant comme telle (et l'homme par son intermédiaire) était alors la puissance calme et réfléchie, la magie des choses. Mais l'homme troubla ce retour de la liberté éternelle à soi-même, en la voulant toute pour lui. Il ne put cependant attirer à lui que la liberté qu'il *était*, c'est-à-dire celle qui s'était retrouvée en lui, et non pas celle qui était subordonnée à celle-ci et qui, par elle, cherchait à se rendre libre à son tour. Aussi cette dernière resta-t-elle en dehors, où elle accomplit toujours ses miracles, sans but, parce qu'elle détruit tout ce qu'elle a produit, pour, ensuite, reproduire les mêmes choses, en proie à une vaine agitation dont sa volonté est absente.

Mais l'homme changea de place l'éternelle vérité qu'il était; il l'élimina du fait même qu'il voulait l'attirer à lui, devenir sujet par rapport à elle (contradiction que nous avons déjà plus d'une fois signalée); c'est pourquoi le vieux livre oriental parle toujours de la sagesse comme d'une *exilée* : « elle se lamente dans les rues », et celui qui la cherche la trouve facilement ; il la trouve « qui l'attend devant sa porte ». Elle ne cesse de demander à l'homme de supprimer cette tension intérieure, de les rendre de nouveau, autant que possible, libres, *lui-même* et elle ; et c'est ce qui se produit justement au cours de la crise dont nous avons dit qu'elle était le commencement de la philosophie, c'est-à-dire de l'amour de la sagesse.

Il existe une entente entre la liberté extérieure, restée dans la nature, et celle qui se trouve emprisonnée dans l'homme et dont celle-là atteint la libération. L'entente entre ces deux libertés se manifeste par le fait que la première rend la vie extérieure de l'homme aussi difficile que l'autre sa vie intérieure. La liberté extérieure attire l'homme sans expérience par son charme involontaire et qu'elle voudrait bien dissimuler et par les

dangers contre lesquels elle le met en garde, en lui faisant faire de douloureuses expériences, en le faisant reculer avec frayeur devant l'abîme qui menace de l'engloutir. Elle ne lui cache rien, elle lui fait savoir à chaque instant qu'elle le trompe. Et cet état *stationnaire* qu'il est obligé de subir étant après tout l'œuvre de l'homme lui-même, elle lui montre de toutes manières qu'elle ne lui en a aucune reconnaissance.

Tout incite donc l'homme à renoncer à son savoir, à accepter la séparation qui seule lui permettra de se voir pour la première fois en jouissance de la pleine liberté et de contempler en dehors de lui la liberté de jadis, dans sa clarté initiale.

Je termine ici mes considérations sur la philosophie comme science. C'est toujours un grand avantage de savoir ce qu'est la philosophie et comment elle se comporte à l'égard de l'homme et de ses autres aspirations. Le concept de sagesse peut être fécond même pour celui qui voudrait renoncer à la philosophie proprement dite. L'amour de la sagesse n'est pas seulement l'amour pour ce que l'École désigne par ce nom. Cet amour peut se porter sur tous les objets possibles, sur toutes les sciences que cette recherche de la sagesse ne peut qu'ennoblir. Celui qui l'a trouvée possède un vrai trésor car elle ennoblit même les choses les plus vulgaires et, inversement, elle le rend familier avec ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé et lui permet d'en faire son pain quotidien. Mais elle ne se donne qu'aux âmes pures. Le pur ne se révèle qu'aux purs.

TABLE DES MATIÈRES

Ce ne sont pas, à vrai dire, des chapitres, mais, comme l'indique le titre de l'ouvrage, des *Essais* dont chacun forme un tout indépendant. Les traiter, par conséquent, comme tels.

Le traducteur.

IMPRIMÉ PAR L'IMPRIMERIE DURAND, A CHARTRES (E.-ET-L.), FRANCE (3-1946).
O.P.I.A.C.L. 31.0322. N° d'ordre 577.


BOSTON COLLEGE
3 9031 01123817 7

BIBLIOTHÈQUE PHILOSOPHIQUE

ABÉLARD : Œuvres choisies. Textes présentés et traduits par Maurice de Gandillac, agrégé de l'Université, docteur ès lettres.

ARISTOTE : Traité sur les Parties des Animaux (*livre premier*). Texte et traduction, avec introduction et commentaires par J. M. Le Blond.

BERKELEY : Œuvres choisies, traduction, préface et notes par André Leroy, agrégé de l'Université, docteur ès lettres (2 v.)

MAURICE BLONDEL : Pages religieuses. Extraits reliés par un commentaire et précédés d'une introduction du R.P. de Montcheuil s.j.

JACOB BOEHME : Mysterium magnum, avec deux études sur Boehme de N. Berdiaeff (2 vol.).

AUGUSTE COMTE : Œuvres choisies, avec une introduction par Henri Gouhier, professeur à la Faculté des Lettres de Lille.

NICOLAS DE CUES : Œuvres choisies, avec une étude de Maurice de Gandillac.

DAVID HUME : Traité de la nature humaine, traduction, introduction et notes de André Leroy. (2 vol.).

F.-H. JACOBI : Œuvres Philosophiques, traduction, introduction et notes de J.-J. Anstett, Maître de Conférences à la Faculté des Lettres de Grenoble.

KIERKEGAARD : Vie et règne de l'amour.

MAINE DE BIRAN : Œuvres choisies, avec une étude d'Henri Gouhier.

MALEBRANCHE : Méditations Chrétiennes, avec une introduction et des notes, par Henri Gouhier.

NEWMAN : Œuvres Philosophiques, traduction de S. Jankelevitch, préface et notes de M. Nédoncelle.

PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE : Œuvres complètes, traduction, préface et notes par Maurice de Gandillac.

J.-J. ROUSSEAU : Du Contrat Social, avec une introduction, des notes et un commentaire par Maurice Halbwachs, professeur à la Sorbonne.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Œuvres choisies, introduction, traduction et notes par J.-M. Déchanet.

SCHELLING : Introduction à la Philosophie de la Mythologie, avec introduction de S. Jankélévitch (2 volumes).
— Essais, traduits et préfacés par S. Jankélévitch.

SCHLEIERMACHER : Discours sur la religion, traduction, introduction et notes par I. J. Rouge, professeur honoraire à la Sorbonne.

VAUVENARGUES : Œuvres choisies, avec une étude de H. Gaillard de Champris, agrégé de l'Université.

ŒUVRES DIVERSES

Maître ECKHART : Traités et sermons.

FICHTE : La Destination de l'homme.
— Initiation à la vie bienheureuse.

HEGEL : Phénoménologie de l'esprit.
— Esthétique, 4 volumes in-8°.

HERDER : Une autre philosophie de l'histoire.

KIERKEGAARD : Crainte et tremblement.

MAX SCHELER : Le sens de la souffrance.

SCHILLER : Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme.

SOLOVIEV : La Justification du bien, in-8°.

IMP. GROU-RADENEZ, 11, RUE DE SÈVRES, PARIS. 70904 4-46